

الامع الداري

جامع البخاري

الجزء التاسع

المكتبة الاملاية

باب العمرة ○ مسحة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التفسير^(١)

(١) قال الحافظ : التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان ، تقول فسرته الشيء ، بالتخفيف أفسره فسرّاً ، وفسرته بالتشديد تفسيراً إذا بينته ، وقيل هو مقلوب من سفر كجنب وجذ تقول سفر إذا كشف وجهه ، ومنه أسفر الصبح إذا أضاء ، واختلفوا في التفسير والتأويل قال أبو عبيدة وعائفة : هما بمعنى ، وقيل التفسير هو بيان المراد باللفظ ، والتأويل هو بيان المراد بالمعنى ، وقيل في الفرق بينهما غير ذلك اهـ . وزاد القسطلاني على قول الحافظ : قال أبو العباس الأزدي : النظر في القرآن من وجهين ، الأول من حيث هو منقول ، وهى جملة التفسير وطريقه الرواية والنقل ، والثانى من حيث هو معقول ، وهى جملة التأويل وطريقه الدراية والعقل . قال الله تعالى : إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ، فلا بد من معرفة اللسان العربى فى فهم القرآن العربى اهـ . وقال العينى : تبعاً للكرمانى : ومعناه الاصطلاحى هو التكشيف عن مدلولات نظم القرآن اهـ . قلت وما يجب التنبيه عليه أن مملك الإمام البخارى فى ذلك أعم مما ذكر كما سنبينه

قوله : (الرحمن الرحيم الح) . يعنى ^(١) أن أصل معناهما ومادة اشتقاقهما واحد ،

عليه الشيخ أيضاً فى كلامه ، وقال صاحب الفيض : اعلم أن أول من خدم القرآن أئمة النحو ، فلفقراء تفسير فى معانى القرآن ، وكذا للزجاج ، وقد أخذ ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن أئمة النحو كثيراً ، ولذا جاء تفسيره عديم النظير ، ولو كان البخارى أيضاً سار سيره لكان أحسن ، لكنه كان عنده مجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المثنى فأخذ منه تفسير المفردات ، وذلك أيضاً بدون ترتيب وتهذيب ، فصار كتابه أيضاً على وزن كتاب أبى عبيدة فى سوء الترتيب والإتيان بالآفوال المرجوحة والانتقال من مادة إلى مادة ، ومن سورة إلى سورة فصعب على الطالبين فهمه ، ومن لا يدرك حقيقة الحال يظن أن المصنف أتى بها إشارة إلى اختياره تلك الآفوال المرجوحة ، مع أنه رتب كتاب التفسير كله من كلام أبى عبيدة ، ولم يرج إلى لنقد أصلاً ، ثم إن المجاز فى مصطلح القدماء ليس هو المجاز المعروف عندنا ، بل هو عبارة عن موارد استتمالات اللفظ ، ومن هاهنا سمي أبو عبيدة تفسيره مجاز القرآن ، اه مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قوله « الرحمن الرحيم » اسمان مشتقان من الرحمة وزعم بعضهم أنه غير مشتق لقولهم : وما الرحمن ؟ وأجيب بأنهم جهلوا الصفة لا الموصوف ، ولذا لم يقولوا ، ومن الرحمن ؟ وقول المبرد : الرحمن اسم عبرانى قول مرغوب عنه ، والدليل على اشتقاقه ما صححه الترمذى من حديث عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : قال الله تعالى : « أنا الرحمن : خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمى » الحديث . قال القرطبي : هذا نص فى الاشتقاق ، فلا معنى للبخالفة والشقاق ، والرحمن فعلان من رحم كغضبان من غضب ، والرحيم فعليل منه ، كريض من مرض ، والرحمة فى اللغة رقة فى القلب وانعطاف بقتضى "تفضل والإحسان" ، ومنه الرحم لانهطافها على ما فيها ، وتجاوز باسم السبب عن المسبب . ويستعمل فى حتمه تعالى تجهراً

وإن كان الغالب^(١) في الفاعل استعماله من حيث الحدوث دون فعل ، ثم قد تستعمل كل منهما موضع الآخر بتجريده عن المعنى الزائد على أصل معنى قيام الفعل به ، وإنما استعمل لفظ الفعيل في الصفات الخلقية لخلوها عن الحدوث بحسب أحوال المتصف به ، إذ لم يخل زمان من أزمانه إلا وهي قائمة به . قوله : (مدينين محاسبين) وهو من إطلاق^(٢) أحد المساوقين على الآخر ، فإن الحساب لا يكون إلا للجزء ، والجزاء لا يمكن بدون المحاسبة .

عن إنعامه أو عن إرادة الخير لخلقه ، إذ المعنى الحقيقي يستحيل في حقه تعالى ، ا هـ مختصراً .

(١) هذا متعلق بقول البخارى : الرحيم والراحم بمعنى ، قال القسطلانى : هذا بالنظر إلى أصل المعنى ، وإلا فصيغة فعيل من صنع المبالغة فعنها زائد على معنى الفاعل ، وقد ترد صيغة فعيل بمعنى الصفة المشبهة ، وفيها أيضاً زيادة لدلائها على الشبوت بخلاف مجرد الفاعل ، فإنه يدل على الحدوث ، ويحتمل أن يكون المراد أن فعيلاً بمعنى فاعل ، لا بمعنى مفعول ، لأنه قد يرد بمعنى مفعول فحترز عنه ، ا هـ . (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والغرض أن أصل معنى المدين الجزاء ، وإطلاق الحساب عليه لكونه مساوياً وملازماً له فإن أصل معنى الدين الجزاء كما قاله أولاً ، قال صاحب الجلالين : د غير مدينين ، غير مجزيين ، قال صاحب الخمل : أى مدينين من الدين بمعنى الجزاء ، ا هـ . قال الراغب : الدين يقال للضاعة والجزاء واستمير للشرعة ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله وقال مجاهد الخ واصله عبد بن حميد في التفسير عن مجاهد في قوله تعالى : د كلاب تكذبون بالدين ، قال بالحساب ، وعنه في قوله تعالى : د فلولاً إن كنتم غير مدينين ، غير محاسبين ، والاثر الأول جاء موقوفاً عن ناس من الصحابة ، أخرجه الحاكم عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى د مالك يوم الدين ، قال مالك : يوم الحساب ويوم الجزاء ، وللدين معان أخرى منها : العادة ، والعمل ، والحكم .

(باب غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ثم الذى ^(١) ينبغى التنبيه له أن التفسير عند هؤلاء الكرام أعم من أن يكون شرح كلمة أو تفصيل قصة ما يتعلق بالكلام أو بيان فضيلة أو بيان ما يقرأ بعد تمام سورة، ولا أقل من أن يكون لفظ القرآن وارداً في الحديث، وكون الأمور المتقدمة من التفسير ظاهر وإمامنا ^(٢) حقا في هذا الأخير والتسكتة فيه أن لفظ الحديث يفسر

والحال والخلق والطاعة والقهر، والملة، والشرعة، والورع، والسياسة، وشواهد ذلك بظول ذكرها ^{اه} مختصراً. ولا يذهب عليك أن من دأب الإمام البخارى المعروف لا سيما في التفسير أنه يذكر الآيات المتفرقة الواقعة في السور المختلفة لأدنى مناسبة، فلما كان في سورة الفاتحة مالك يوم الدين، ذكر لمناسبتها آية سورة الانفطار، وآية سورة الواقعة.

(١) وهذا معروف في البخارى، قال الحافظ ^{اه} باب ما جاء في فاتحة الكتاب، أى من الفضل أو من التفسير أو أعم من ذلك مع التقييد بشرطه في كل وجه ^{اه}. وهكذا في العنى والقسطلانى، وفي الفيض: ثم اعلم أن تفسير المصنف ليس على شاكاة تفسير المتأخرين في كشف المغلفات وتقرير المسائل، بل قصد فيه إخراج حديث مناسب متعلق به ولو بوجه ^{اه}. والتفسير عند مسلم أقل قليل، وأكثر منه عند الترمذى، وليس عند غيرهم من الصحاح الست ^{اه}. قلت: لكن في سنن أبي داود وكتاب الحروف، وهو أيضاً داخل في كتاب التفسير على دأب البخارى، ثم العجب عن العلامة العينية أنه ذكر دأب الإمام البخارى في باب فاتحة الكتاب، كما تقدم ثم أورد على البخارى في باب غير المغضوب عليهم، فقال لا وجه لذكر لفظ باب ههنا. ولا ذكره حديث الباب ههنا مناسباً لأنه لا يتعلق بالتفسير وإنما محله أن يذكر في باب فضل القرآن ^{اه} وأنت خير بأنه لا يراد على البخارى بعد تسليم الأصل المذكور قبل.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في ذلك فإنه يزول منه كثير من الإبرادات

الجزء التاسع

لفظ القرآن بحيث يعلم أنه المراد في الموضعين واحد، وكثيراً ما ينكشف معنى اللفظ بوقوعه في قصة وكلام، ولا يتضح مراده لو وقع هذا اللفظ في غير تلك القصة، فإذا لاحظ الرجل الآية والرواية معاً كانت له ممكنة على تحصيل المعنى، والله تعالى أعلم.
قوله : (فإذا رأيت ربى مثله) أى باقى (١) الكلام مثل ما تقدم .

قوله : (وما خلفها) يعنى (٢) أن لفظ الخلف قد يطلق على من سبق وليس بمراد ههنا .

الواردة على البخارى في ذكر الروايات الكثيرة التي لا تعلق لها بتفسير الآية .
(١) قال القسطلانى : دأى أفعل مثل ما سبق من السجود ورفع الرأس وغيره .
أ هـ . قلت : وفي المشكاة برواية الشيخين : فبدأتوني فاستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه ، فإذا رأيت ربي وقمت ساجداً ، فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، فيقول : أرفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه ، قال : فأرفع رأسي فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمني ، ثم أشفع فيحدي حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ، ثم أعود الثانية ، فاستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فإذا رأيت ربي وقمت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقول : أرفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه ، قال فأرفع رأسي ، فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمني ، ثم أشفع فيحدي حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ، ثم أعود الثالثة الحديث بطوله .
(٢) لعل الشيخ قدس سره نبه بذلك على أن الخلف قد يحى بمعنى سبق

وتقدم ، ففي لسان العرب الخلف ضد قدام ، تكون اسماً وظرفاً ، وقوله تعالى :
و يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، قال الزجاج : خلفهم ما قد وقع من أعمالهم
وما بين أيديهم من أمر الآخرة أ هـ . وفي الجلالين : و يعلم ما بين أيديهم
وما خلفهم ، أى من أمر الدنيا والآخرة ، قال صاحب الجمل : أى ما هو حاضر
وهو الدنيا ، وما خلفهم أى قدامهم وأمامهم وهو الآخرة ، فقوله من أمر
الدنيا والآخرة من قبيل ألف والفنر المرتب ، ويصح أن يكون معشواً وهو أن
يكون ما بين أيديهم أمر الآخرة ، وما خلفهم أمر الدنيا ، لأن الشخص مستقبل

قوله : (يولونكم) يعنى بذلك أن فى كل من تملك الألفاظ معنى القرب (١) وإن خص الاستعمال مكسور الواو بالإمارة ومفتوحه بالربوبية إلى غير ذلك .
قوله : (المن صمغة) أى شبيهة (٢) بها فى انجهاها على أغصان الشجر ، وإن لم

الآخرة مستدبر للدنيا اه . وفى تهذيب اللغات للنووى : قال الإمام الواحدى فى تفسير أول سورة الحجر : سبق إذا كان واقعاً على شخص فعناه جاز وخلف اه .
فنبه الشيخ قدس سره بكلامه أن الخلف هنا ليس بمعنى السبق ، بل بمعنى من بقى ، قال الحافظ : قوله وما خلفها عبرة لمن بقى ، وصله ابن أبى حاتم عن أبى العالية فى قوله تعالى : د فجعلناها نكالاً لما بين يديها ، أى عقوبة لما خلا من ذنوبهم ، وما خلفها ، أى عبرة لمن بقى بعدهم من الناس اه .

(١) فى مختار الصحاح الولى بسكون اللام : القرب والدنو اه . قال الحافظ : قوله قال غيره : يسومونكم ، يولونكم هو بضم أوله وسكون الواو ، والغير المذكور هو أبو عبيد القاسم بن سلام ، وكذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى فى المجاز ، وقوله الولاية مفتوحة الواو مصدر الولاية الخ هو معنى كلام أبى عبيدة ، قال فى قوله قوله تعالى : د هنالك الولاية لله الحق ، وذكر البخارى هذه الكلمة وإن كانت فى الكهف لا فى البقرة ليقوى تفسير يسومونكم ، يولونكم ، اه مختصراً . قال العيني : هذا كلام أبى عبيدة حيث قال فى قوله تعالى : د هنالك الولاية ، الولاية بالفتح مصدر الولى وبالكسر مصدر وليت العمل والأمر تليه اه . قلت الفتح والكسر قراءتان كما فى البيضاوى .

(٢) وهو ظاهر ، فإن الصمغ ليس بمثابة أن يؤكل إلا بالمعالجة ، واختافوا فى تفسير المن على أقوال ، قال الحافظ : قوله . وقال مجاهد الخ وروى عن ابن عباس قال كان المن ينزل على الشجر فياً تكون منه ماشاءوا ، ومن طريق عكرمة قال كان مثل الرب الغليظ بضم الراء بعدها الموحدة ، ومن طريق السدى قال كان مثل الترنجبين ، وعن قتادة قال : كان المن يسقط عليهم سقوط الثلج أشد . بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وهذه

يكن عين الصمغة ، فإن الصمغة ما تخرج من نفس الشجر وليس الترنجيبين بهذه المثابة ، فإنه شيء يحصل بانجماد ما ينزل من الطل على شجرة مخصوصة لا توجد في ديارنا هذه .

الآفوال كلها لا تنافي فيها اه مختصراً . وحكى العيني قول السدي بلفظ الترنجيبين وزاد قال ربيع بن أنس: المن شراب كان ينزل عليهم مثل العسل فيمزجونه بالماء ثم يشربونه، وقال وهب بن منبه: هو خبز الرقاق مثل الذرة أو مثل النقي، وروى ابن جرير عن الشعبي قال: عسلكم هذا جزء من سبعين جزءاً من المن، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: إنه العسل اه مختصراً . ثم قال الخافظ : ثم ذكر المصنف حديث سعيد بن زيد في الكمأة ووقع في رواية ابن عيينة بلفظ من المن الذي أنزل على بني إسرائيل، وبه تظهر مناسبة ذكره في التفسير والرد على الخطابي حيث قال: لا وجه لإدخال هذا الحديث معنا قال: لأنه ليس المراد في الحديث أنها نوع من المن المنزل على بني إسرائيل ، فإن ذلك شيء كان يسقط عليهم كالترنجيبين، والمراد أنها شجرة تنبت بنفسها من غير استنبات ولا مؤنة، وقد عرف وجه إدخاله هنا، ولو كان المراد ما ذكره الخطابي والله أعلم اه . وقال الكرماني: قوله الكمأة بفتح الكاف وإسكان الميم وفتح الهمزة واحدها كما عكس قمره وتمر وهو من النوادر، قال الخطابي: لم يرد بها أنها نوع من المن الذي أنزل على بني إسرائيل، فإن المروى أنه كان شيء يسقط عليهم كالترنجيبين، وإنما معناه أن الكمأة شيء ينبت بنفسه من غير استنبات وتكلف فهو بمنزلة المن الساقط عليهم بلا كلفة، وإنما نالت الكمأة هذا الثناء لأنها من الحلال الذي ليس في اكتسابه شبهة، وقوله مأوها شفاء إنما هو بأن يربي به الكحل والتوتيا ونحوهما مما يكتحل به فينتفع بذلك، وليس بأن يؤخذ بحتاً فيكتحل به، لأن ذلك يؤذي العين ويفسدها، قال النووي : قال كثيرون شبهها بالمن الذي كان ينزل على بني إسرائيل لأنه كان يحصل لهم بلا علاج وكلفة ، وقيل هي من المن المنزل عليهم حقيقة

قوله : (وقالوا حطة حبة الخ)^(١) قالوا موضع حطة حبة في شعرة وأما على ما في بعض النسخ « حنطة حبة ، الخ فلعلمهم جمعوا بين اللفظين ، أو يكون بعضهم قال حنطة ، والبعض الآخرون حبة في شعيرة ، ولا يخفى ما في تلك الكلمة من أثر الإهمال .

قوله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الخ) يعني^(٢) أنهم عرفوا محمداً

عملاً بظاهر اللفظ ، وأما ماؤها فقليل معناه أن يخلط بالدواء فيعالج به ، وقيل : إن كان لبرودة ما في العين من الحرارة فئاؤها مجرداً شفاء ، وإلا فبالتركيب . قال والصواب ماؤها مجرداً شفاء مطلقاً لها ، قال : وقد رأينا في زمننا من كان عمى وذهب بصره فكحل عينه بمائها المجرد فشفي وعاد إليه بصره ، وهو الشيخ « صالح المحدث ابن عبد » ، ضد الحر الدمشقي ، أقول : ويحتمل أن يكون معناه الكفاة بما من الله على عباده بها بإنعامه ذلك لهم ، وأما الماء فيمكن ما فيه من الشفاء في الجملة اهـ .

(١) قال الحافظ قوله « حبة في شعرة » كذا للأكثر ، وكذا في رواية الحسن وفي رواية « في شعيرة » بكسر المهملة وزيادة التحتانية بعدها ، والحاصل أنهم خالفوا ما أمروا به من الفعل والقول ، فإنهم أمروا بالسجود عند اتبائهم شكراً لله تعالى ، ويقول لهم « حطة » فبدلوا السجود بالزحف وقالوا « حنطة » بدل « حطة » أو قالوا حطة وزادوا فيها « حبة في شعيرة » اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه إيراد رواية تحويل القبة في هذا الباب ، وقد تقدم في كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، وتقدم الكلام عليه هناك بوجه آخر ، وقال القسطلاني : روى أن عمر

(٥) كذا في الأصل ، وفي شرح مسلم : وهو الشيخ العدل الأمين السكالي بن عبد الله الدمشقي صاحب صلاح ورواية له حديث .

صلى الله عليه وسلم أنه النبي الموعود المنعوت في التوراة، وقد كان في نعمته أنه يصلى إلى القبلة آخرأ ويصلى إلى بيت المقدس أول قدومه مدة كذا، فمن هذه الحثية كان عرفانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم عرفاناً بأمر التحويل، ولا حاجة في تصحيح إيراد هذه الرواية في هذا الباب إلى إرجاع ضمير يعرفونه إلى التحويل^(١) فإن المرام حاصل بدونه أيضاً، فإن عرفان محمد صلى الله عليه وسلم بنعمته عرفان لجميع ما هو من أحواله المختصة، سيما أمر التحويلة، فإنه كان علامة مكتوبة

سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنا أعلم به منى باني، قال ولم؟ قال: لأنى لم أشك في محمد أنه نبي؟ فأما ولدى فلعل والدته خانت، زاد السمرقندى في روايته: «أقر الله عينك يا عبد الله» وقيل الضمير في يعرفونه للقرآن، وقيل لتحويل القبلة، وظاهر سياق الآية ثم يقتضى اختياره هـ. ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه بوب ههنا بعدة أبواب، وذكر فيها عدة آيات من هذا الركوع، وذكر في كل باب حديثاً واحداً، وهو حديث تحويل القبلة ولم يتعرض لوجه ذلك أحد من القراح، وصنع البخارى مثل هذا الصنيع في تفسير سورة المنافقين أيضاً، وأجاد الشيخ قدس سره في تقريره هناك كما حكاه الشيخ المسكى في تقريره إذ قال: اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة في قصة ابن أبى، ففرض البخارى من تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها هـ. وهذا التوجيه يمشى ههنا أيضاً فلعل الإمام البخارى أشار ههنا أيضاً بأن هذه الآيات كلها نزلت في قصة تحويل القبلة.

(١) كما تقدم قريباً في كلام القسطلانى، وأشار بقوله ظاهر سياق الآية ثم يقتضى اختياره إلى أن الإمام البخارى كأنه اختار هذا القول، ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف في حواشى بعض النسخ الهندية الجديدة، إذ كتب فيه

قوله: (الصفوان) الحجر الظاهر^(١) أنه أراد بالحجر الجنس، فلا خلاف بين التفسيرين في هذا القدر، وأما قيد الملاسة فلعل ابن عباس رضى الله عنه قصد بالتفسير تعيين الجنس لا النوع، فلا يكون الخلاف فيه أيضاً، ويرد على تفسيره بالجمع أن العائد^(٢) إليه في الآية ضمير المفرد حيث قال: «كثل صفوان عليه تراب»، والجواب أنه اسم جنس يطلق على المفرد والجمع، نعم يتقيد بالمفرد بزيادة التاء فيه، فلا يخالف قول ابن عباس وقول الآخر فيما بينهما، ولا للآية، فاحصل كلامهما أنه يطلق على المفرد والجمع كليهما، ويتخصص بالمفرد بزيادة التاء، ثم قوله بمعنى الصفا متعلق بالصفوان^(٣) لا الصفوانة، لأنه مصرح بكونه جمعا وليس الصفوانة جمعا

بدل، «ثم يقتضى، لم يقتضى، بلفظ اللام بدل التاء فتغير المعنى، وقال العيني: قوله يكتمون أى صفة النبي صلى الله عليه وسلم واستقبال الكعبة، اهـ.

(١) مال الشيخ قدس سره إلى أنه لا اختلاف بين القولين، وإلا فالظاهر أن قول ابن عباس أن الصفوان: الحجر المطلق، وقول غيره الحجارة الملس. وفي تقرير المكي قوله: ويقال الحجارة الملس، يعنى ليس هو اسما لمطلق الحجارة كما قال ابن عباس بل بشرط الإملاس، وقوله: للجميع المراد بالجمع الجنس فالصفوان والصفا كلاهما جنس لا جمع، ولا فرق بينهما، اهـ. وقال الخافض: قوله الحجارة الملس الخ هو كلام أبي عبيدة، قال الصفوان: إجماع ويقال الواحدة صفوانة في معنى الصفا، والصفا للجميع، وهى الحجارة الملس التى لا تذب شيئا أبدا من الأرضين والزموس، وواحد الصفا صفاة وقبل الصفا اسم جنس يفرق بينه وبين مفردة بالتاء، وقيل مفرد يجمع على فعول وأفعال، كقفأ وأقفى فيقال فيه صفا وأصفى، اهـ.

(٢) أى في قوله تعالى: «كثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا»، فالضمائر في هذه الآية كلها مفردة، قال صاحب الجمل: صفوان اسم جنس، واحد صفوانة، اهـ.

(٣) وهذا ظاهر لأنه تقدم قريبا أن صفوانة مفرد، والصفا للجميع

حتى يكون الصفا بمعناه ، فيكون بمعنى الصفوان ، لأنه بمعنى الجمع في صحة إطلاقه على المفرد والجمع كالصفا ، فإنه اسم جنس أيضا يتقيد بالمفرد بزيادة تاء الوحدة . قوله : (قلت أنا من مات الخ) وليس هذا قولاً بمفهوم المخالفة [بياض ^(١) في الأصل] قوله : (كان في بني إسرائيل القصاص) ولا ينفيه ^(٢) ما ثبت أن يهود

وقال العيني : الصفوان بفتح الصاد وسكون الفاء ، وهو جمع ، وواحد صفوانة ، وقال ابن الأثير : الصفوان الحجر الأملس والجمع صني ، وقيل جمع واحد هو صفوانة ، قلت هذا بعينه قول ابن عباس المذكور ، اهـ .

(١) بياض في الأصل قريباً من نصف سطر ، وقد تقدم في أول كتاب الجنائز هذا القول ، وكتب الشيخ قدس سره هناك : وليس ذلك مبنياً على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل بيان للآزم معنى الحديث ، فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها ، ولا دار سوى الجنة أو النار . فيلزمه أن يدخل الجنة ولكنه غير متضح بعد ، اهـ .

(٢) ففي الخازن قوله تعالى : « وكتبنا عليهم ، الآية يعني وفرضنا على بني إسرائيل في التوراة أن نفس القاتل بنفس المقتول ، وفاقاً فيقتل به ، وذلك أن الله تعالى حكم في التوراة : « أن على الزاني المحصن الرجم » وأخبر أن اليهود بدلوه وغيروه ، وأخبر أيضاً أن في التوراة : « أن النفس بالنفس » وأن هؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم وبدلوه ، ففضلوا بني النضير على بني قريظة ، فكان بنو النضير إذا قتلوا من قريظة أدوا إليهم نصف الدية ، وإذا قتل بنو قريظة من بني النضير أدوا إليهم الدية كاملة ، فغيروا حكم الله الذي أنزله في التوراة ، إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما ذكر من تفضيل بني النضير على قريظة أخرجه أبو داود بلفظ آخر فقد أخرج عن ابن عباس قال : « كان النضير أشرف من قريظة فكان إذا قتل

كانت الدية شائعة بينهم لأن ذلك كان منهم تغييراً لحكم الكتاب .

قوله : (يفغار من المرض كله) فإن^(١) حمل قول عطاء هذا على أنه لا يتوقف جواز الفطر على خوف الهلاك أو المعقة الشديدة ؛ بل يجوز الإفطار في كل مرض أضر به الصوم أعم من أن يؤدي إلى الهلاك ، وكانت المشقة فيه شديدة

رجل من قريظة رجلا من النضير قتل به ، وإذا قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فودى بمائة وسق من تمر ، الحديث ، وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير والطبراني وغيرهما عن ابن عباس أن الآيات من المائدة التي قال الله فيها : « فاحكم بينهم ، وأعرض عنهم » إلى قوله « المقسطين » إنما نزلت في الدية من بني النضير وقريظة وذلك أن قتلى بني النضير كان لهم شرف يريدون الدية كاملة وأن بني قريظة ، كانوا يريدون نصف الدية ، فتحاكموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله ذلك فيهم ، فحلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق فجعل الدية سواء ، اهـ .

(١) ظاهر كلام البخارى والترمذ عامه أنهم فرقوا بين قول عطاء وغيره لكن ما حكى الحافظ من رواية عبد الرزاق من قول ابن جريج يشير إلى ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : قوله وقال عطاء إلخ وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاء من أى وجع أفطر في رمضان ؟ قال من المرض كله ، قلت : يصوم فإذا غلب عليه أفطر ؟ قال : نعم ، وللبخارى في هذا الأثر قصة مع شيخه إسحق ابن راهويه ذكرتها في ترجمة البخارى من تعليق التعليق ، وقد اختلف السلف في الحد الذى إذا وجده المكلف جاز له الفطر ، والذى عليه الجمهور أنه المرض الذى يبيح له التيمم مع وجود الماء ، وهو ما إذا خاف على نفسه لو تمادى على الصوم أو على عضو من أعضائه أو زيادة في المرض الذى بدأ به أو تماديه

أم لا؟ كان غير مستبعد، ولا يخالف قوله قول الجمهور حيثئذ .

وعن ابن سيرين متى حصل للإنسان حال استحق بهما اسم المرض فله الفطر وهو نحو قول عطاء، وعن الحسن والنخعي إذا لم يقدر على الصلاة قائماً يفطر، اهـ . والقصة التي أحالها الحافظ على تعليق التعليق ذكرها في مقدمة الفتح فقال: قال أبو حسان مهيب بن سليم: سمعت البخاري يقول اعتلكت بنيسابور علة خفيفة، وذلك في شهر رمضان فعادني إسحق بن رهويه في نفر من أصحابه فقال لي: أفطرت يا أبا عبد الله؟ فقلت: نعم، فقال يعني تعجلت في قبول الرخصة فقلت: أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أي المرض أفطر؟ قال من أي مرض كان كما قال الله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً، الآية». قال البخاري: «لم يكن هذا عند إسحق»، اهـ . وقال الرازي: «واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال، أحدها: أن أي مريض كان وأي مسافر كان فله أن يترخص تنزيلاً للفظه المطلق على أقل أحواله، وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان، وهو يأكل فاعتل بوجع أصبعه، وثانها: أن هذه الرخصة مختصة بالمرضى الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد، وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الأصم، تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال، وثالثها: وهو قول أكثر الفقهاء أن المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي إلى ضرر في النفس أو زيادة في العلة إذ لا فرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي إلى ما يخاف منه، كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشدد حماه، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه، اهـ . ونسب الخازن القول الأول إلى الظاهرية أيضاً. وفي الدر المختار: أو مريض خاف الزيادة لمرضه وصحیح خاف المرض، قال ابن عابدين: قوله خاف الزيادة أو إبطاء البرء أو فساد عضو

(قال ابن عباس ليست بمنسوخة^(١)) والمدار على اختلاف التأويل، فنذهب في تفسير الآية إلى أن معناها الاستطاعة ذهب إلى النسخ والذي فرها

أو وجع العين، اه مختصراً . وبسط الكلام على أنواع المرض المبيحة للفطر في الأوجز .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ففي نور الأنوار في كون الفدية نظيراً للقضاء بمثل غير معقول تحت قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه ، الآية على أن تكون كلمة لا مقدره أى لا يطيقونه ، أو تكون الهمزة فيه للسلب أى يسلبون الطاقة ، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قبل : إن في بدء الإسلام كان المطلق غيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدى ، اه مختصراً . وفي هامشه عن التفسير الأحمدى قال الإمام الزاهد : قد كان فرض الصوم في السنة في يوم واحد وهو يوم عاشوراء ، ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض في كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان ، لكن مع اختيار الصائم إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكناً كما قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه ، أى يطيقون الصيام ولا يصومون فدية ، ثم أخبر أن الصوم خير من الإطعام كما قال الله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم ، ثم نسخ الاختيار ، وشرع صوم النهار مع صوم الليل ، وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس إلى أن يصلي العشاء ، ثم حرم عليه الأكل والشرب والجماع إلى ما بعد غروب الشمس من الغد ، ثم نسخ صوم الليل بقوله : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ، الآية وصار الصوم من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس فرضاً واستقر الأمر على هذا ، فهذا يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بمرة

بعدم الاستطاعة ذهب إلى بقائها على حكمها . ومعنى قوله : يطوقونه^(١) كيدثرون أن الصوم يكون لهم كالطوق في المشقة ومشاركة الهلاك ، ولا خلاف في أصل المسألة .

واحدة، بل فرض درجة بعد درجة ، اه مختصراً . وقد ترجم الإمام أبو داود في سننه على هذه الآية بترجيتين : الأولى باب نسخ قوله تعالى : وعلى الذين يطيقونه ، الآية ، وأورد فيه حديث سلمة قال : لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه ، الآية كان من أراد منا أن يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فمسختها ، ثم قال د باب من قال هي مثبتة للشيخ والحلي ، وذكر فيه عن ابن عباس قال أثبتت للحلي والمرضع ، وكتب الشيخ في تقرير أبي داود قوله : وهما يطيقان الصيام أي لا يطيقانه ، والحاصل أن الآية مثبتة على تفسير ، ومنسوخة على تفسير ، والفدية في حق الكبير على الوجوب لعدم القضاء عليه ، وفي حق الحلي والمرضة استحباب لزوم القضاء عليهما ، غير أنه ينافي ما قرره المحشى حيث قال : فلا حاجة في بناء هذا الإثبات إلى تقدير لا ، اه . ولعل بناء كلامه على أنه أخذ من الإطاقة والإمكان أقصى درجاته البالغ إلى حد لو تنزل عنه لدخل في حد العجز ، ففيه تحمل ضرر زائد وتعب لا يكاد يتحملة إلا واحد بعد واحد ، وأنت تعلم أن المرء غير مكلف بأداء الواجبات في تلك المرتبة بل داخل في عداد المعذورين الضعفاء ، ولو أنه أتى بالواجب وأجهد نفسه فله في ذلك فضل ، اه .

(١) وفي تقرير المكي قوله : يطوقون من الطوق لا من الطاقة ، أي يحمل الصوم طوقاً في عنقه ، اه . وفي تقريره الآخر قوله : يطيقونه الهمة للسلب ، فالاختلاف في القراءة لا في المعنى ، فالمراد بيطيقونه ويطوقونه واحد ، اه .

قوله : (مات بكبير قبل يزيد) فهو ^(١) من قبيل رواية الأكا بر عن الأصاغر .
قوله : (كانوا لا يقربون النساء رمضان كله) أى بعد ^(٢) النوم وكان ^(٣)
في تشديد هذا الحكم عليهم بمرّة واحدة إظهار امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقارهم

(١) قال الحافظ : د أى مات بكبير قبل شيخه وكانت وفاته سنة عشرين ومائة ، وقيل قبلها أو بعدها ، ومات يزيد سنة ست أو سبع وأربعين ومائة ، اهـ مختصراً . وما أفاده الشيخ قدس سره كونه من قبيل رواية الأكا بر عن الأصاغر ظاهر من تقدم موته ، لكن لا يتم التقريب إلا بعد تحقق عمرهما ، وهو موقوف على تحقيق ولادتهما ، وهو لم آنحصله بعد .

(٢) كما تقدم في كتاب الصيام من حديث البراء ، قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي ، وأن قيس بن سلبة « كان صائماً » الحديث بطوله وفي آخره فنزلت هذه الآية : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث » قال الحافظ في حديث الباب : قد تقدم في كتاب الصيام من حديث البراء : « أنهم كانوا لا يأكلون ولا يشربون إذا ناموا » وظاهر سياق حديث الباب أن الجماع كان ممنوع في جميع الليل والنهار بخلاف الأكل والشرب ، فكان مأذوناً فيه ما لم يحصل النوم لكن بقية الأحاديث الواردة في هذا المعنى تدل على عدم الفرق ، فقد روى أحمد وأبو داود والحاكم من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال : أحبل الصيام ثلاثة أحوال ، فذكر الحديث إلى أن قال : وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا ، فإذا ناموا امتنعوا ، اهـ مختصراً .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره في بيان حكمة هذا الطريق فإن الصحابة رضی الله عنهم أمروا أولاً بمنع الأكل والشرب والجماع مطلقاً ، وهو المراد بقوله : « بمرّة واحدة » وكان الغرض منه إظهار شرفهم وبيان امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقار الصحابة إلى النساء وقوتهم وغلبة شبقهم معروفة في الروايات فقد تقدم

إلى النساء وشدة مشقتهم كان قد أخرجهم عن حيلة الاختيار ومع ذلك فقالوا سمعنا وأطعنا وسلوا أمره تعالى .
قوله : (إن أبصرت الخيطين) أى تحت^(١) وسادتك فإنه لا يلزم كونها

في البخاري في رواية مالك بن الحويرث قال : أتينا النبي صلى الله عليه وسلم ونحن شبيهة متقاربون فأقنا عنده عشرين يوماً فلما ظن أننا قد اشتبهنا أهلنا أو اشتقنا، الحديث. وسؤال أبي هريرة عن الاختصاص، وسؤال أبي سعيد الخدري عن العزل وغير ذلك من الروايات الكثيرة وقضاء عبد الله بن زبير في عهده في شكوى امرأة ادعت على زوجها أنه يتبعها بسبع مرات في كل يوم وليلة مرفوعة ، وقول الشيخ وشدة مشقتهم إشارة إلى شدة افتقارهم إلى الأكل والشرب كما وقع لقيس بن صرمة قد أخرجهم عن حيلة الاختيار المشار إليه في قوله تعالى : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ، ومع ذلك قالوا سمعنا وأطعنا ولم يقولوا مثل قول اليهود سمعنا وعصينا .

(١) وهذا ظاهر ، وتقدم في الحديث السابق في حديث عدى قوله صلى الله عليه وسلم : إن وسادك إذا لعريض إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادك، الحديث قال الحافظ: قال الخطابي في المعالم في قوله إن وسادك لعريض قولان ، أحدهما : يريد أن نومك لكثير ، وكفى بالوسادة عن النوم ، والقول الآخر : أنه كفى بالوسادة عن الموضع الذي يضعه من رأسه وعنقه على الوسادة إذا نام ، والعرب تقول فلان عريض القفا إذا كان فيه غباوة وغفلة ، وجزم الزمخشري بالتأويل الثاني، وأنكر ذلك كثير منهم القرطبي فقال حمله بعض الناس على الذم له على ذلك الفهم وليس الأمر على ما قالوا لأن من حمل اللفظ على حقيقته اللسانية إن لم يبين له دليل التجوز لم يستحق ذمًا ولا ينسب إلى جهل وإنما عني والله أعلم أن وسادك إن كان يغطي الخيطين الذين أراد

عريضاً بمطلق الإبصار ما لم يقيد بهذا القيد .
 قوله : (وكان رجال إذا أرادوا الخ) فيه ^(١) دلالة على أن كلهم لم يكن ^(٢) فهم منها
 هذا المعنى بل كان ذلك شأن بعضهم والآخرين قد فهموا منه ما أريد .
 قوله : (إن تخرج فتقاتل أقواماً بغوا وعتوا) وإنما لم يخرج ابن عمر لأنه لم ير ^(٣)

الله فهو إذا عريض واسع ، ولهذا قال في أثر ذلك : (إنما ذلك سواد الليل ويباض
 النهار ، فكأنه قال : فكيف يدخلان تحت وسادتك ؟ وقوله إنك لعريض القفا
 أى أن الوساء الذى يغطى الليل والنهار لا يرقد عليه إلا قفا عريض للنسابة ،
 انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ رجال ، وقال الحافظ : قوله كان رجال
 لم أقف على تسمية أحد منهم ولا يحسن أن يفسر بعضهم بعدى بن حاتم لأن
 قصة عدى متأخرة عن ذلك ، وفي رواية فضيل بن سليمان عن أبي حازم عند
 مسلم لما نزلت هذه الآية جعل الرجل يأخذ خيطاً أبيض وخيطاً أسود
 فيضعهما تحت وسادته ، ولا منافاة بينهما لاحتمال أن يكون بعضهم فعل هذا
 وبعضهم فعل هذا ، أو يكونوا يجعلونهما تحت الوسادة إلى السحر فيربطونهما
 حينئذ في أرجلهم ليشاهدوهما ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بريزة في شرح الأحكام ليس هذا من باب
 تأخير بيان المجملات لأن الصحابة عملوا أولاً على ما سبق إلى أفهامهم بمقتضى
 اللسان فعلى هذا فهو من باب تأخير ما له ظاهر أريد به خلاف ظاهره ، قال
 الحافظ : وكلامه يقتضى أن جميع الصحابة فعلوا ما نقله سهل بن سعد وفيه
 نظر ، اهـ .

(٣) كذا في الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ والمعنى ظاهر أن ابن عمر رضى الله
 تعالى عنه لم ير القتال في أمثال ذلك ولا يبعد أن يكون هـ هذا اللفظ مطبقة

أى لم ير ابن عمر نفسه متحملاً لذلك ومطيقاً له، ويؤيد ذلك ما سيأتى فى تفسير سورة الأنفال فى نحو هذا الحديث فى تقرير المسكى أن الأمر بالقتال إنما هو بشرط الشوكة والقدرة وليست لنا، قال الحافظ: والحاصل أن السائل كان يرى قتال من خالف الإمام الذى يعتقده طاعته، وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى ترك القتال فيما يتعلق بالملك، وسيأتى مزيد لذلك فى الفن، ١٥.

وقد أخرج البخارى فى الفن برواية سعيد بن جبير عن ابن عمر قال له رجل يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتال فى الفتنة والله يقول: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، فقال: «هل تدري ما الفتنة؟»، الحديث، قال الحافظ فى شرحه: قوله والله يقول يريد أن يحتج بالآية على مشروعية القتال فى الفتنة وأن فيه الرد على من ترك ذلك كابن عمر، وحاصل جواب ابن عمر له أن الضمير فى قوله تعالى: «وقاتلوهم»، للكفار فأمر المؤمنين بقتال الكفار حتى لا يبقى أحد يفتن عن دين الإسلام ويرتد إلى الكفر، وقد تقدم فى سورة الأنفال من رواية زهير بن معاوية عن بيان بزيادة فقال بدل قوله وكان الدخول فى دينهم فتنة فكان الرجل يفتن عن دينه إما يقتلونه وإما يوثقونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة أى لم يبق فتنة أى من أحد من الكفار لا أحد من المؤمنين، وقوله وليس كفتة الكم على الملك، أى فى طلب الملك، يشير إلى ما وقع بين مروان ثم عبد الملك ابنته، وبين ابن الزبير وما أشبه ذلك، وكان رأى ابن عمر رضى الله تعالى عنه ترك القتال فى الفتنة ولو ظهر أن إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطله، وقيل الفتنة محتصة بما إذا وقع القتال بسبب التغالب فى طلب الملك وأما إذا علمت الباطية فلا تسمى فتنة وتجب مقاتلتها حتى ترجع إلى الطاعة، وهذا قول الجمهور، انتهى مختصراً.

مطلعة والفتنة في الآية أريد بها (١) الشرك وفي كلام (٢) ابن عمر أريد بها ما يشابهها من مقاتلة المسلمين وإفساد ذات بينهم، وقوله «فأصلحوا بينهما»، ولكنه لم (٣) ير للمصالحة سبيلاً فلم يقع بينهما وأما قوله قاتلوا التي نبغى فكانت المقاتلة لا تيسر إلا بعدة وعدد ولم يكن لهم شيء من ذلك حتى يقاتلوا فلم يبق إلا السكوت والاستسلام. قوله : (يأتينا في) ولم يذكر المجرور (٤) استهناً وصوناً للسانه من أن يجري

(١) قال الزاوي في المراد بالفتنة : ههنا وجوه أحدها أنها الشرك والكفر فإنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً فأنزل الله هذه الآية ، والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنونكم عن دينكم ، وثانيها معنى الفتنة ههنا الجرم ، وأما قوله تعالى : «ويكون الدين لله ، فهو يدل على حمل الفتنة على الشرك ، ا هـ . وسيأتي شيء من الكلام على ذلك في تفسير سورة الأتفال في باب «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» الآية .

(٢) أى في قوله وأتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة، قال الحافظ : قوله في فتنة ابن الزبير، وفي رواية سعيد بن منصور أن ذلك عام نزول الحجاج بابن الزبير فيكون المراد بفتنة ابن الزبير ما وقع في آخر أمره ، وكان نزول الحجاج من قبل عبد الملك بن مروان جهزه لقتال عبد الله بن الزبير وهو بمكة في آخر سنة ثلاث وسبعين وقتل عبد الله بن الزبير في أواخر تلك السنة ، ومات عبد الله بن عمر في أول سنة أربع وسبعين ، ا هـ .

(٣) وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه من الساكنتين في المشاجرات ولذا لم يحضر في قصة التحكيم حتى أمرته حفصة كما تقدم في غزوة الخندق .
(٤) قال الحافظ هكذا وقع في جميع النسخ لم يذكر ما بعد الظرف وهو

عليه شيء من هذا القبيل ونسبه العلماء إلى ما هو خلاف الجمهور فقالوا إنه جوز الإتيان في الدبر، والظاهر على ذلك أنه أراد بالحرث المرأة مطلقاً لا موضع الوطء خاصاً كما اختاره الآخرون فقالوا ليس الدبر موضع الحرث فلم يحز إتيانها منه، فإذا أريدت بالحرث هي بتمامها لكونها محل نشوة الولد ومنبتها كان المعنى وأتوا نسوتكم من أين شتم هذا والصواب إرجاع كلامه إلى ما يوافق رأى الجمهور، فيقال كلمة في، ههنا بمعنى دمن، أو يقال المضاف المجرور هو الجانب أي اتوها في أي جهاتها ^(١) شتم لا في أي صماخها شتم.

المجرور ووقع في الجمع بين الصحيحين للحميدى يأتيها في الفرج وهو من عنده وبحسب ما فهمه ثم وقعت على سلفه فيه وهو البرقاني فرأيت في نسخة الصغاني زاد البرقاني يعني الفرج وليس مطابقاً لما في نفس الرواية عن ابن عمر رضى الله عنه لما سأذكره، وقد قال أبو بكر بن العربي في سراج المريدين: أورد البخاري هذا الحديث في التفسير فقال يأتيها في وترك بياضاً والمسألة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزء وصنف فيها محمد بن شعبان كتاباً وبين أن حديث ابن عمر في إتيان المرأة في دبرها ١٥٠. ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن ابن عمر بطرق مختلفة فيه التصريح بأن الآية نزلت في إتيان النساء في أدبارهن، وذكر في رواية عن نافع عنه بلفظ نزلت في رجل من الأنصار أصاب امرأته في دبرها فأعظم الناس ذلك فنزلت، قال: فقات له من دبرها في قبلها؟ فقال لا إلا في دبرها، تابع نافعاً على ذلك زيد بن أسلم عن ابن عمر وروايته عند النعماني بإسناد صحيح ١٥٠.

(١) فقد قال الحافظ روى أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنه قال إن ابن عمر رضى الله عنه وهم والله يغفر له إنما كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل ونزل مع هذا الحى من يهود وهم أهل كتاب فكانوا يأخذون بكثير من فعلهم، وكان أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة

قوله : (إذا جامعها من ورائها الخ) فكان ^(١) الرد على حسب المردود فلذا تعرض له بموضع الفرث حتى يكون المراد لإباحتها فافهم .
قوله : (نسختها) الآية ^(٢) الأخرى هي التي عقد لها الباب وبذلك يصح إيراد الرواية فيه .

فأخذ ذلك الأنصار عنهم ، وكان هذا الحى من قريش يتلذذون بنسائهم مقبلات ومدبرات ومستلقيات فتزوج رجل من المهاجرين امرأة من الأنصار فذهب يفعل فيها ذلك فامتنعت فسرى أمرهما حتى بلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأنزل الله تعالى : «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» مقبلات ومدبرات ومستقبلات في الفرج ، وأخرجه أحمد والترمذى من وجه آخر صحيح من ابن عباس قال جاء عمر رضى الله عنه فقال يا رسول الله : هلكك ، حولت رحلي البارحة ، فأنزلت هذه الآية «فأتوا حرثكم» الآية أقبل وأدبر واتق الدبر والحیضة وهذا الذى حمل عليه الآية موافق لحديث جابر المذكور في الباب في سبب نزول الآية اهـ .

(١) وهذا ظاهر لأن الرد كان على ما توهمه اليهود من كون الولد أصول والولد لا يولد من الدبر ، وقال الحافظ هذا السياق قد يوم أنه مطابق لحديث ابن عمر رضى الله عنه وليس كذلك فقد أخرجه الإسماعيلي من طريق يحيى بن أبي زائدة عن سفیان الثوري بلفظ باركة مدبرة في فرجها من ورائها ، وكذا أخرجه مسلم بلفظ إذا أتيت امرأة من دبرها في قلمها ، وفي لفظ إذا أتيت المرأة من دبرها فحملت ، وقوله فحملت يدل على أن ما رواه أن الإتيان في الفرج لا في الدبر وهذا كله يؤيد تأويل ابن عباس انتهى رده على ابن عمر رضى الله عنه ، اهـ مختصراً .

(٢) يعنى قوله تعالى : «تراضى بعضهم أربعة أشهر وعشراً» وهى التي عقد لها الباب وحاصل سؤاى الزبير أن قوله تعالى : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ، لما صارت منسوخة بالآية المتقدمة التي عقد لها الباب فلم كتبها في القرآن ، وحاصل جواب عثمان رضى الله

قوله : (كانت هذه العدة تعتد عند الخ) حاصل كلامه ^(١) هذا أنه لا نسخ في شيء من الآيتين ، وأن الأولى متقدمة في النزول على المتأخرة ، وحاصله

تعالى عنه أن الآية وإن كانت منسوخة لكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بإحراجها من القرآن ، قال ابن كثير معنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان رضى الله عنه إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء اسمها مع زوال حكمها وبقاء اسمها بعد التي نسختها يوم بقاء حكمها ، فأجابه أمير المؤمنين بأن هذا أمر توقيفي وأنا وجدتها مثبتة في المصحف كذلك بعدها فأثبتها حيث وجدتها هـ . وقال الحافظ : في جواب عثمان هذا دليل على أن ترتيب الآي توقيفي وكان عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم والمتبع فيه التوقف وله فوائد منها فواب التلاوة والامتنال على أن من السلف من ذهب إلى أنها ليست بمنسوخة وإنما خص من الحول بعدهم وبقي البعض وصية لها إن شاءت أقامت كما في الباب عن مجاهد لكن الجمهور على خلافه ، وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ هـ .

(١) هذا البحث من مزال الأقدام وبسط الكلام على ذلك مولانا محمد حسن المسكي أيضاً في تقريره فكتب في أحد تقريريه قوله نسختها الخ بأن العدة في الجاهلية كانت حولا تعتد في حقفها فنزلت الوصية بذلك الحول فوجب العدد في الإسلام أيضاً حولا ثم نزلت آية التربص فكانت العدة أربعة أشهر وعشراً ونسخ ما سواها من الحول ، وأما معنى قوله عند ابن الزبير فإن خرجن بعد مضي مدة العدة وهي الحول قبل النسخ وأربعة أشهر وعشراً بعده فإنه لا تخيير لها في مدة العدة في الخروج ، قوله واجب أى بالآية المذكورة لأن التربص هو الاستقرار في البيت الذي كانت فيه عند موت الزوج ، قوله لقوله تعالى غير إخراج فإن خرجن ، فإن المثبت للشيء المجموع ، قوله كما هي واجب عليها أى واجب عليها عند أهل زوجها كما مر ، قوله قال عطاء إن شئت الخ فالحاصل

أنه يجب على المرأة أن تعتد أربعة أشهر وعشراً ويجب على الورثة تمسكهم إلى تمام الحول ، فإن قصدت المرأة أن تخرج في تلك المدة الزائد على أربعة أشهر وعشر كان لها ذلك ، والظاهر أن ذلك يبان منه لما كانت عليه النساء قبل نزول

أن عطاء يقول إن قوله غير إخراج فإن خرجن ، إلخ ناظر إلى وجوب العدة عند أهلها وأهل السكونة في الوصية كليهما ، ومجاهد يقول إنه ناظر إلى السكونة في الوصية فقط ، أما وجوب العدة عند أهلها فهو ثابت بحالة ليس في الآية تعرض إليه ، قوله فنسخ السكني أي السكني مطلقاً يعني نسخها في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما بل لم يبق الوصية لها جائزة لها أصلاً فحصل كلام عطاء أنه نسخ أولاً وجوب العدة عند أهلها بثبوت التخيير لها في مدة العدة وفي مدة الوصية ثم نسخ وجوب الوصية لها على الزوج ووجوب السكني لها على أولياء الزوج في مدة العدة اهـ . وفي تقريره الآخر اعلم أن هنا أمور ثلاثة : وجوب العدة عليها وهو تر بصر أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب سكوتها في بيت زوجها في مدة العدة التي هي أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب الوصية على الزوج لها بالمنازع والسكني بعد مدة العدة إلى تمام الحول وهي سبعة أشهر وعشرين ليلة . وإذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل كلام مجاهد أن قوله تعالى د فإن خرجن ، إلى آخره ليس بناسخ للأمر الأول يعني وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً بل هو تخيير لها في السكونة في مدة الوصية التي هي سبعة أشهر وعشرين ليلة ، وحاصل كلام عطاء أن هذا ناسخ للأمر الثاني يعني وجوب السكونة عليها في مدة العدة التي هي أربعة أشهر وعشراً وفي مدة الوصية أيضاً فلها خيار في السكونة في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما ، ولا معارضة بين كلام مجاهد وكلام عطاء لأن مجاهد يقول إنه أي قوله تعالى د فإن خرجن ، إلخ تخيير لها في سكوتها في مدة العدة أما كونه تخييراً لها في السكونة في مدة الوصية أيضاً فمجاهد ساكت عنه بل الظاهر أنه يقول بكونه تخييراً لها في تلك السكونة وناسخاً لوجوبها أيضاً لكنه لم يصرح به هنا فحصل التوافق بين كلاميهما في بيان مذهب شيخهما ابن عباس ،

الميراث، وإذا نزلت آية الميراث لم يبق لها وجوب الإيصاء على الأزواج فسقط التمتع وعلى هذا فلا يكون بين كلام عطاء ومجاهد خلاف فلا يلزم تناف وتضاد بين كلام ابن عباس لأنهما يأخذان منه وينقلان منه، وعلى هذا فغنى قوله فالعدة

وأما قول عطاء، ثم جاء الميراث إلخ فليبان أن الأمر الثالث وهو الوصية الواجبة بقوله «وصية لأزواجهم» إلخ قد نسخ بآية الميراث، ثم اعلم أن وجوب السكونة عليها في مدة العدة لم يثبت بآية التبرص بل كان ثابتاً قبل نزول آية الوصية بمادة الناس وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لإيائهم عليها فنسخ بها، قوله في وصيتها أى في مدة وصيتها وهى سبعة أشهر وعشرين ليلة، قوله فالعدة أى تبرص أربعة أشهر وعشر أليست بمنسوخة بهذه الآية، قوله وقال عطاء يعنى أما مجاهد فقال عن ابن عباس كما عرفت، وأما عطاء فقال قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها إلخ النسخ راجع إلى قوله عند أهلها لا إلى قوله عدتها كما يدل عليه قوله فتعدت حيث شئت، قوله لقول الله «غير إخراج» استدلال على قوله حيث شئت لأنه لما نهى عن إخراجها ثبت لها السكونة في بيت الزوج مع أن لها الإذن بالخروج أيضاً بحكم قوله فإن خرجن فثبت لها المشية، قوله قال عطاء أى في تفسير قول ابن عباس نسخت إلخ، حاصله أن نسخت تلك الآية وجوب سكوتها في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما، فإن قلت إن وجوب السكونة في مدة الوصية لم يثبت بعد فكيف ينسخ؟ قلت: النسخ في مدة العدة فقط أما مدة الوصية ففيها إن شاء الحكم دون النسخ فافهم، اعلم أن قول ابن عباس نسخت يتوجه إلى القيد وهو قوله عند أهلها لا إلى المقيد وهو عدتها لأن عدتها لم تنسخ أصلاً وإنما المنسوخ هو وجوب سكوتها عند أهل زوجها، هذا قوله فنسخ السكنى أى السكنى الواجبة على الزوج بقوله تعالى «غير إخراج»، قوله بهذا أى بما مر من رواية مجاهد. قوله نحوه أى نحو رواية مجاهد كما مر متقدماً على رواية عطاء اهـ.

كما هي واجب عليها أن المرأة تقر بص هذه المدة ولا تتزوج وإن كان لها أن تذهب حيث شامت ، وأما حاصل كلام عطاء فإن المرأة كانت مأمورة بالاعتداد في بيته فإذا نزلت الآية « وصية لأزواجهم الخ » أبيع لمن الخروج قبل انقضاء

قلت : والجملة أن عطاء ومجاهداً متفقان على أن آية الحول ليست بمنسوخة بآية أربعة أشهر ، قال القسطلاني : قال ابن كثير فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر والعشر وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصية بالزوجات أن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهم بعد وفاتهم حولا كاملاً إن اخترن ذلك ، ولهذا قال « وصية لأزواجهم ، أى بوصيكم الله بهن وصية كقوله تعالى « بوصيكم الله في أولادكم ، الآية ١٥٠ » . قلت : والروايات في ذلك عن ابن عباس مختلفة فقد قال السيوطي في الدر أخرج ابن جرير والنحاس في ناسخه والبيهقي في سننه وغيرهم عن ابن عباس في قوله تعالى : « والذين يتوفون ، الآية قال : كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته يتفق عليها من ماله ثم أنزل الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملاً فعدتها أن تضع ما في بطنها ، وقال في ميراثها « ولهن الربع مما تركن ، الحديث ، وقال أيضاً أخرج أبو داود والنسائي والبيهقي من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ، قال نسخ الله ذلك بآية الميراث بما فرض الله لمن من الربع والثمن ونسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً ١٥٠ . فهذا الحديثان عن ابن عباس يدلان على أن ابن عباس أيضاً موافق للجمهور في أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر ، وقال أيضاً أخرج عبد الرزاق وعبد

مدة العدة وأمر الأزواج بالإبضاء وورثتهم بعدم الإخراج، ثم لما نزلت آية الميراث سقط عنهن ذلك فلم يبق إلا القبرص حينما كان مدة أربعة أشهر وعشراً وهذا مخالف لما ذهب إليه الجمهور^(١) من أن الآية الأولى ناسخة للثانية .

ابن حميد وابن جرير وابن المنذر والحاكم وغيرهم عن ابن عباس أنه كره للمتوفى عنها زوجها الطيب والزينة وقال إنما قال الله : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، ولم يقل في بيوتكن تعتد حيث شامت .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب مجاهد إلى أن الآية أربعة أشهر وعشراً نزلت قبل الآية التي فيها وصية الحول غير إخراج كما هي قبلها في التلاوة وكان الحامل له على ذلك استشكل أن يكون الناسخ قبل المنسوخ ، فرأى أن استعمالهما يمكن بحكم غير متنافع لجواز أن يوجب الله على المعتدة تربص أربعة أشهر وعشر ويوجب على أهلها أن تبقى عندهم سبعة أشهر وعشرين ليلة تمام الحول إن أقامت عندهم ، قال : وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره ولا تابعه عليه من الفقهاء أحد بل أطبقوا على أن آية الحول منسوخة وأن السكني تبع للعدة فلما نسخ الحول في العدة بالأربعة أشهر وعشر نسخت السكني أيضاً ، وقال ابن عبد البر : لم يختلف العلماء أن العدة بالحول نسخت إلى أربعة أشهر وعشر وإنما اختلفوا في قوله غير إخراج فالجمهور على أنه نسخ أيضاً ، وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد فذكر حديث الباب قال : ولم يتابع على ذلك ، ولا قال أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين به في مدة للعدة ، بل روى ابن جريج عن مجاهد في قدرها مثل ما عليه الناس فارتفع

قوله : (ولكن عمه كان لا يقول ذلك) وكان ^(١) عبد الله بن عتبة تلميذاً لابن مسعود فما لم يقله ابن مسعود لا يقوله تلميذه فكان نسبته إليه كذباً ، وبذلك يصح رده عليه بقوله إني لجرى . إن كذبت الخ فافهم .

الخلاف واختص ما نقل عن مجاهد وغيره بمدة السكنى على أنه أيضاً شاذ لا يعول عليه والله اعلم اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا ثلاث مسائل كلها خلافة ، وطالما تلتبس إحداها بالآخرى على نقلة المذاهب ، الأولى وجوب سكنى المتوفى عنها على الزوج يعنى فى ماله ، والثانية جواز خروجها عن بيت العدة ليلاً أو نهاراً لحوائجها ، والثالثة الاعتداد فى بيتها الذى بلغها فيه نيه سواء كانت السكنى عليها أو على زوجها ، وبسط الكلام على تلك المسائل كلها فى الأوجز ، أما مسألة المتوفى عنها زوجها فى النفقة والسكنى التى هى مسألة الباب ففى الأوجز قال النووى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها بالإجماع والأصح عندنا وجوب السكنى ولو كانت حاملاً فالمشهور أنه لا نفقة لها كما لو كانت حائلاً ، وقال بعض أصحابنا تجب وهو غلط ، وقال الباجى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها وإن كانت حاملاً ، وقال الموفق : المعتدة من الوفاة إن كانت حائلاً فلا نفقة لها ولا سكنى وإن كانت حاملاً ففيها روايتان إحداها هذه والثانية لها السكنى والنفقة وللشافعى فى سكنى المتوفى عنها قولان ، وفى البدائع المعتدة عن وفاة لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الزوج سواء كانت حائلاً أو حاملاً إلى أن قال : إذا مات الزوج انتقل ملك أمواله إلى الورثة فلا يجوز أن تجب النفقة والسكنى فى مال الورثة ، اهـ ملخصاً من الأوجز .

(١) وهو كذلك فقد عده الحافظ فى تهذيبه فى تلامذة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن

(فلقبت مالك بن عامر الخ) وكلاهما ^(١) من أصحاب ابن مسعود .

قوله لاني لجرىء إن كذبت متعلق بما فهم ابن سيرين من بعض أهل المجلس من الإشارة إلى الكذب فإن الحديث سيأتى فى تفسير سورة الطلاق برواية أيوب عن محمد قال : كنت فى حلقة فيها عبد الرحمن بن أبي ليلى وكان أصحابه يعظمونه فذكر آخر الأجلين فحدثت بحديث سيئة بنت الحارث عن عبد الله بن عتبة قال فضمن لى بعض أصحابه قال محمد فقطنت له فقلت لاني إذا لجرىء إن كذبت على عبد الله بن عتبة وهو فى ناحية الكوفة ، فاستحيا وقال : لكن عمه لم يقل ذلك الحديث ، قال الحافظ : قوله فضمن بضاد معجمة وميم ثقيلة وزاى : معناه أشار إليه أن اسكت ، يقال : ضمن الرجل إذا عض على شفته ، ونقل عن عبد الملك أنها بالراء المهملة أى انقبض ، وفى رواية ابن السككن فغمض لى أى أشار بتغميض عينه أن اسكت ، قال الحافظ : والذى يفهم من سياق الكلام أنه أنكر عليه مقالته من غير أن يواجهه بذلك بدليل قوله فقطنت له ، وقوله : فاستحيا فلعلها فغمز بغين معجمة بدل الضاد ، وقوله : وهو فى ناحية الكوفة يشعر بأن هذه القصة وقعت وعبد الله بن عتبة حى ، وقوله لكن عمه أى ابن مسعود لم يقل ذلك ، كذا نقل عبد الرحمن بن لىلى عنه ، والمشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول خلاف ما نقله عنه ابن أبى لىلى فلعله كان يقول ذلك ثم رجع أو وهم الناقل عنه ، ا هـ مختصراً .

(١) كما سيأتى التصريح بذلك قريباً ، قال الحافظ : قوله فلقبت أبا عطية كأنه استغرب ما نقله ابن أبى لىلى عن ابن مسعود فاستثبت فيه من غيره ، ووقع فى رواية هشام عن ابن سيرين فلم أدر ما قول ابن مسعود فى ذلك فسكت فلما قت لقت أبا عطية وأراد استخراج ما عنده فى ذلك عن ابن مسعود لما وقع عنده من التوقف فيما أخبره به ابن أبى لىلى ، ا هـ مختصراً .

قوله : (أتجعلون عليها التغليظ) رد على ^(١) زعم أن عدتها أبعد الأجلين .

(باب وقوموا لله قانتين أى مطيعين ^(٢))

وغاية الإطاعة أن ينتهى عن كل شئ مما يخالف الحضور ومنه الكلام
فصح إيراد الرواية الدالة على وجوب السكوت فى هذا الباب

(١) قال الحافظ : وفى رواية أبى نعيم فقال أبو عطية ذكر ذلك عند ابن مسعود فقال أرايتم لو مضت أربعة أشهر وعشر ولم تضع حملها كانت قد حلت قالوا لا ، قال : فتجعلون عليها التغليظ الحديث ١ هـ . قال الكرماني : قوله للتغليظ أى طول العدة بالحمل إذا زادت مدته على مدة الأشهر وقد يمتد ذلك بمجاوز تسعة أشهر إلى أربع سنين أى إذا جعلتم التغليظ عليها فاجعلوها لها الرخصة إذا وضعت لأقل من أربعة أشهر ١ هـ . قلت : وقوله إلى أربع سنين مبنى على مسلك الشافعية ، والمسألة اختلافية بسطت فى الأوجز ففيه عن الموفق وغيره أن الأئمة الأربعة متفقون على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، واختلفوا فقال الشافعى أكثرها أربع سنين ، وهو المشهور عن مالك وظاهر مذهب أحمد ، وعنه رواية أخرى أن أكثرها ستان وهو مذهب الحنفية والثورى وغيرهم كما بسط فى الأوجز .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديث بالترجمة إذ فسر فى الترجمة القانتين بقوله أى مطيعين ، وقال الحافظ قوله مطيعين وهو تفسير ابن مسعود أخرجه ابن حاتم بإسناد صحيح ، ونقله أيضا عن ابن عباس وجماعة من التابعين وذكر من وجه آخر عن ابن عباس قال : قانتين أى مصلين ، وعن مجاهد قال : من القنوت الركوع والخشوع وطول القيام وغض البصر وخفض الجناح والرهبة لله ، وأصح ما دل عليه حديث الباب وهو حديث زيد ابن أرقم فى أن المراد بالقنوت فى الآية السكوت والمراد به السكوت عن كلام الناس لا مطلق الصمت ، لأن الصلاة لا صمت فيها بل جميعا قرآن

قوله : (كرسية عليه) فسر^(١) به لأن المقصود في الآية بيان وسعة عليه تبارك وتعالى ، وإحاطة كرسية بمعنى موضع الجلوس لا يقتضى إحاطة عليه بما أحاط به كرسية فيبين أنه مجاز ، وأن المراد به عليه ، والوجه في ذلك أن الجالس على شيء أقدر ما يكون عليه وأعلم بحاله من غيره ، فيكون قادر أعلى ما أحاط به كرسية عالمياً به أيضاً قوله : (فبهت الخ) يعنى^(٢) أن المبهوت ههنا ليس بمعناه المشهور

وذكر اه . وقال الراغب الفنون لزوم الطاعة مع الخضوع وفسر بكل واحد منهما في قوله تعالى وقوموا لله قانتين ، وقوله تعالى كل له قانتون ، قيل خاضعون ، وقيل طائعون ، وقيل ساكتون اه .

(١) قال القسطلاني تفسير ابن جريج هذا فيه إشارة إلى أنه لا كرسى في الحقيقة ولا قاعد وإنما هو مجاز عن عليه اه . وفي الجلالين قوله وسع كرسية قيل أحاط عليه بها ، وقيل ملكه ، وقيل الكرسي نفسه مشتمل عليهما لعظمته لحديث وما في السماوات السبع في الكرسي إلا كدخان سمعة أقيت في زمزم ، قال صاحب الجمل أصل الكرسي في اللغة مأخوذ من تركيب الشيء بعضه على بعض ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض ، وفي اللغز ما يجلس عليه سمي به لتركب خشبه بعضه على بعض اه . قال السندي ولعل وجه الإطلاق على العلم هو أن العالم يقعد في العادة على الكرسي عند نشر العلم فصار كأنه محل العلم فأطلق عليه كإطلاق اسم المحل على الحال ، ويحتمل أن وجهه أن العالم يعتمد على العلم ويتمكن به في الكلام ، والجواب كما يتمكن صاحب الكرسي بالقيود عليه فشبه أحدهما بالآخر وأطلق الاسم اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ذهب حجته هو كلام أبي عبيدة قاله في بهت الذي كفر ، قال انقطع وذهب حجته اه . وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المبهوت يقال لمن بلغ في الحيرة أعلى درجته كأنه ذهب عقله ، قال تعالى : « بل

وهو الذاهب عقله .

قوله : (عروشها أبنيها) يعنى ^(١) أنه من تسمية الكل باسم جزئه لأن العريش هو السقف ، ولا يستلزم سقوط السقف خراب الدور بأسرها فإذا أريدت بها الدور بأسرها صح إرادة الخراب بسقوط العروش .

قوله : (الطل الندى وهذا مثل الخ) فإنه يكفيه ^(٢) القليل من عمله أيضاً لإيمانه بخلاف الكفار فإنهم ضل سعيهم كأننا لما كان .

(باب والذين يتوفون منكم الخ)

وهذا ^(٣) الباب معقود لتفسير الآية المنسوخة ، والذي تقدم لتفسير الناسخة فلا تكرار .

تأنيهم بغته فبهم ، لكن المراد به هنا الذى ذهب حجته ، وفي الجلالين قوله « فبهم الذى كفر » تحير ودهش ، وقال الجمل : هذا الفعل من جملة الأفعال التى جاءت على صورة المبني للفعول والمعنى فيها على البناء للفاعل ، فلذلك فسرهُ الشارح بقوله أى تحير ودهش ، فالذى كفر فاعل لا نائب فاعل اهـ .

(١) يعنى أن الأصل فى معنى العرش السقف ، قال فى المجمع معلق بالعرش أى السقف ، وهو والعريش كل يستظل به اهـ . وفي الجلالين « خاوية على عروشها » أى سقوفها ، وفي الجمل عن اليبضاوى بأن سقطت السقوف أو لا ثم الابنية اهـ . (٢) فى الجلالين قوله « فطل » مطر خفيف يصيبها ويكفيها لارتفاعها ، والمعنى تضر وتزكو كثر المطر أم قل ، فكذلك نفقات من ذكر تزكو عند الله كثر أم قلت اهـ .

(٣) وهذا واضح ، به الشيخ بذلك أنه لا تكرار فى الترجمتين لأن هذه الترجمة تقدمت قرىباً ولكن المقصود من الترجمتين مختلف فإن المقصود من الأولى كان بيان أربعة أشهر ، والمقصود من هذه بيان الحول ، وهو منسوخ عند الجمهور كما تقدم .

قوله: (واقه أعلم) والفرق بين عمر والنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان لا ينضب حين كانوا يذكرون له هذه ^(١) الكلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان معلماً بعث للتعليم ، ولا شك أن الله ورسوله أعلم كما قالوا فكان لا يضر ذلك في التعليم الذي هو مبعوث له بخلاف مقاتلهم هذه لعمر فإنه كان يمتحنهم ، والتبس ^(٢) الأمر حين أجابوا بذلك فإنه يصح من العالم والجاهل كليهما فلم يتبين من علم منهم بمن لم يعلم .

(١) وهذه الكلمة معروفة في أجوبة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، إذ سألهم النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت في روايات عديدة، منها ما في البخارى عن أبي بكره قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال: أتدرون أى يوم هذا؟ فقلنا الله ورسوله أعلم، قال أى شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، قال أى بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال القسطلانى في شرحه: فيه مراعاة الأدب وتحرز عن التقدم بين يد الله ورسوله ، وتوقف فيما لا يعلم الغرض من السؤال عنه ، قال الطيبي : فيه إشارة إلى تفويض الأمور بالكلية إلى الفارح ، وعول لما ألقوه من المعارف المشهورة .

(٢) قال القسطلانى: فإن قلت ما وجه غضبه مع كونهم وكلوا العلم إلى الله تعالى بأنه سألهم عن تعيين ما عندهم في نزول الآية ظناً أو علماً على اختلاف الروايتين ، فأجابوا بجواب يصلح صدوره من العالم بالشيء والجاهل به فلم يحسن المقصود . وقال السيوطى أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن عباس قال: قال عمر رضى الله تعالى عنهما قرأت الليلة آية أسرتى وأبود أحدكم، فقرأها كلها فقال ما عنيها؟ فقال بعض القوم الله أعلم، فقال إني أعلم أن الله أعلم ولكن إنما سألت إن كان أحد منكم علم وسمع فيها شيئاً أن يخبر بما سمع فسكتوا فرآني وأنا أمس قال: قل يا ابن أخى ولا تحقر نفسك . قلت: عني بها العمل، قال وما عني بها العمل؟ قلت شيء ألقى في روعي فقلته، فتركتني وأقبل وهو يهسر ما

قوله: (قال ابن عباس لعمل) بتدوين التشكير أى لعمل أية كان^(١) ولا أدرى ما هو.
قوله: (بذهب) أراد^(٢) بذلك أن المراد بالحق أعلى مراتبه.

(باب وإن كان ذو عسرة)

مناسبتة^(٣) بالرواية الواردة فيه من حيث أن المأمور به هو الإنظار
والتصدق فكيف بمن يأخذ زيادة على أصل ماله .

صدقت يا ابن أخى عنى بها العمل، ابن آدم أفقر ما يكون إلى جنة إذا كبرت سنه
وكثر عياله، وابن آدم أفقر ما يكون إلى عمله يوم القيامة صدقت يا ابن أخى .

(١) كما هو ظاهر سياق الحديث ، يعنى أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه
لم يعين عملاً خاصاً فقال : أى عمل كان ، ويدل عليه ما تقدم آنفاً من حديث
عبد بن حميد من قوله : قلت عنى به العمل ، قال وما عنى بها العمل ؟ قلت شئ
ألقي في روعى فقلته ، فتركنى وأقبل ، وفي آخره صدقت يا ابن أخى .

(٢) به الشيخ قدس سره بذلك إلى أن أصل معنى المحق النقص كما في
اللغة ، فتفسيره بذهبه للإشارة إلى كاله ، فإن الشئ إذا كان لا يزال يتناقص
فيكون منتهاه ذهابه كله ، قال تعالى : « وليحضر الله الذين آمنوا ويمحق
الكافرين » ، قال صاحب الجلالين : أى يهلكهم ، وفي الجمل عن البيضاوى :
يمحق الكافرين أى يهلكهم ، والمحق نقص الشئ قليلاً قليلاً ، اهـ . وقال
السيوطى في الدر أخرج ابن المنذر عن الضحاك في الآية : أما يمحى الله الربا فإن
الربا يزيد في الدنيا ويكثر ويمحقه الله في الآخرة ولا يبقى منه لأهله شئ ، اهـ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في ميان مناسبتة الحديث بالترجمة ، وقال
القسطلانى : اقتضى صنيع المؤلف في هذه التراجم أن المراد بالآيات آيات
الربا كلها إلى آية الدين ، اهـ . وقال العيني : وقال الإسماعيلي لا وجه لدخول
هذه الآية في هذا الباب ، وأجيب بأن هذه الآية متعلقة بآيات الربا فلذلك

قوله : (قد نسخت أن تبدو الخ) ^(١) أراد بالنسخ التخفيف فإن النسخ إنما هو في الأحكام ، وههنا ليس كذلك ، فالمراد أنه خفف عن الأمة .

ذكرها معها ، اه . وقال الحافظ : قوله ، وإن كان ذو عسرة ، الآية هي خبر بمعنى الأمر ، أى إن كان الذى عليه دين الربا معسراً فأنظروه إلى مبصرة ، انتهى . (١) قال الحافظ : المراد بقوله نسختها أى أزال ما تضمنته من الشدة ،

ويثبت أنه وإن وقعت المحاسبة به لكنها لا تقع المؤاخذه به أشار إلى ذلك العايرى فراراً من إثبات دخول النسخ في الأخبار ، وأجيب بأنه وإن كان خبراً لكنه يتضمن حكماً ، ومهما كان من الأخبار يتضمن الأحكام أمكن دخول النسخ فيه كسائر الأحكام ، وإنما الذى لا يدخله النسخ من الأخبار ما كان خبراً محضاً لا يتضمن حكماً كالإخبار عما مضى من أحداث الأمم ونحو ذلك ، ويحتمل أن يكون المراد بالنسخ في الحديث التخصيص ، فإن المتقدمين يطلقون لفظ النسخ عليه كثيراً ، والمراد بالمحاسبة بما يخفى الإنسان ما يصمم عليه ويشرع فيه دون ما يخطر له ولا يستمر عليه ، والله أعلم ، انتهى . قال الكرماني قوله : الآية التي بعدها وهي قوله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وفي الكشف عن عبد الله بن عمر أنه تلاها فقال : لئن أخذنا الله تعالى بهذا لنهلكن ثم بكى حتى سمع نسيجه فذكر لابن عباس فقال يغفر الله لأبي عبد الرحمن قد وجد المسلمون مثل ما وجد فأنزل الله تعالى لا يكلف ، قال الخطابي اختلف في نسخ الأخبار فذهب كثير إلى المنع وآخرون إلى الجواز ما لم يكن كذباً ، والصحيح أنه لا يجرى فيما أخبر الله تعالى عنه أنه كان لأنه يؤدي إلى الكذب ، وأما ما يتعلق بالأخبار من الأمر والنهي فالنسخ فيه جائز ، وفرق بعضهم بين ما أخبر أنه فعله وما أخبر أنه يفعله ، قالوا وما يفعله يجوز أن يعلقه بشرط ، وما فعله لا يدخل الشرط فيه ، وعليه تأول ابن عمر الآية ، ويجرى ذلك مجرى العفو وهو كرم لا خلف ، وقد يجرى اسم النسخ

(والمسومة الذي له سببا بعلامة الخ) ولا تكون العلامة بحسب العادة إلا للحصان المطهمة فلا فصل بين التفسيرين^(١).

قوله : (سنكتب سنحفظ) يعني^(٢) أن الكتابة ليست على حقيقتها بل هي مجاز عن الحفظ .

قوله : (ويخرج منها الحي) والخروج هنا^(٣) عبارة عن كون بعد كون ،

على ما وضع على الأمانة التمسك به انتهى . وزاد القسطلاني على أن النسخ قد جوزه جماعة في الخبر المستقبل لجواز المحو فيما يقدره قال الله تعالى : **وَيَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ، وَالْأَخْبَارُ تَتَّبِعُهُ ، وَعَلَىٰ هَذَا الْقَوْلِ الْبِضَاوِيُّ ، وَقِيلَ يَمْحُو عَلَى الْمَاضِي أَيْضًا لِجَوَازِ أَنْ يَقُولَ اللَّهُ : لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ ثُمَّ يَقُولُ لَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ حَامًا وَعَلَىٰ هَذَا الْقَوْلِ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ وَالْأَمَدِيُّ ، وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ النَّسَخُ هُنَا بِمَعْنَى التَّخْصِصِ أَوْ التَّبْيِينِ فَإِنَّ الْآيَةَ الْأُولَى وَرَدَتْ مُورِدَ الْعُمُومِ ، وَيَنْبَغِي أَنْ نَمَّا يَخْفَى شَيْئًا لَا يُوَازِئُهُ ، وَهُوَ حَدِيثُ النَّفْسِ الَّذِي لَا يَسْتَطَاعُ دَفْعُهُ أ هـ .**

(١) يعني لا فرق بين التفسيرين باعتبار المصداق ، قال الكرماني : المسومة المعلقة من السومة وهي العلامة ، أو المطهمة أي تامة الحسن أ هـ . وهي إشارة إلى قوله تعالى : **وَالْحَيْلُ الْمُسَوِّمَةُ وَالْأَنْعَامُ وَالْحَرْثُ ،**

(٢) يعني في قوله تبارك وتعالى : **لَا قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا ،** الآية ، قال الحافظ : وتفسير الكتابة بالحفظ تفسير باللازم ، وقد كثر ذلك في كلامهم كما مضى وبآتي أ هـ .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : **وَيَخْرُجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرُجُ الْمَيِّتُ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مِنْ تَشَاءُ بغير حساب ،** الآية ، قال الحافظ : قوله قال مجاهد يخرج الحي من الميت الخ وصله عبد بن حميد من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى :

فإن نشأة الخلق في المضغة والسقط والجنين وراء نشأة النطفة مع كونها أصلاً لتلك الأطوار المختلفة فكانها هي المخرج .

قوله : (وأخر متشابهات يصدق^(١) بعضه^(٢)) بعضاً والضمير عائد إلى المتشابهات باعتبار كونها قرآناً ثم التقابل بين المتشابهات والمحكمات بحسب هذا

ويخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ، قال : الناس الأحياء من النطف الميتة ، والنطف الميتة من الناس الأحياء اهـ . وذكر السيوطى فى الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى قال : الناس الأحياء من النطف والنطف ميتة تخرج من الناس الأحياء اهـ . ذكره فى تفسير آل عمران ، والآية التى أشار إليها الحافظ فى قول مجاهد هى آية سورة الروم ، وذكره الإمام البخارى فى سورة آل عمران لاتحاد المعنى ، ولذا ذكره السيوطى فى الدر فى تفسير سورة آل عمران .

(١) وفى تقرير المسكى : قوله يصدق يعنى المراد بالمتشابهات ما يتشابه بعضها بعضاً فى المضمون ، وقوله : الحلال يعنى المحكمات ما بين فيها الحرام والحلال ولم ينسخ بعد اهـ . وفى تقريره الآخر : قوله يصدق الخ ، والمتشابه بهذا المعنى قد يجتمع المحكم ، وقوله الراسخون يعلمون غرضه أن الراسخون عطف على الله فيدخل تحت يعلم ، وقوله يقولون جملة مستقلة ، وقوله ما تشابه المراد به المتشابه الاصطلاحى لا المتشابه بالمعنى المذكور اهـ . والحاصل أن المتشابهات فى قوله يصدق بعضه بعضاً غير المراد فى قوله ابتغاء الفتنة المشتبهات .

(٢) هذا على ما فى النسخ الهندية من لفظ بعضه بتذكير الضمير ، وأما على ما فى نسخة الفتوح وغيره من الشروح بلفظ بعضها فلا حاجة إلى التأويل ، ثم قال الحافظ : قوله قال مجاهد الحلال الخ ، هكذا وقع فيه ، وفيه تغيير وبتحريره يستقيم الكلام ، وقد أخرجه عبد بن حميد عن مجاهد قال فى قوله تعالى : ومنه آيات

التفسير ^(١) غير ظاهر لأن المحكمات نفسها تصدق بعضها بعضاً فدخلت في التشابهات ، وقد كانت مقابلة لها إلا أن يقال أريد بها ههنا بقرينة المقابلة ما لا تصدق بعضها بعضاً فاللفظ وإن كان عاماً لكن المراد بها خاص ، وصار المعنى منه آيات هي متفردة في بيان معانيها لا تصدقها الآيات الأخر ، ومنها ما هي متصادقة فالأولى المحكمات والثانية المتشابهات ، بقي ههنا شيء وهو أنه قال الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ، والتقرير المتقدم يقتضي علم كل ^(٢) من أهل

محكمات ، قال ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً هو مثل قوله : وما يضل به إلا الفاسقين ، إلى آخر ما ذكره هـ .

(١) قال السندي حاصل ما ذكره في تفسيره أنها متناسبات يشبه بعضها بعضاً في المعنى بحيث يصير كل منها كالمصدق لصاحبه ولا يخفى أن هذا المعنى غير مناسب لما بعده ، وإنما المناسب به أن يفسر بالمشتهات التي يشبهه ويلتبس معانيها بحيث لا تكاد تفهم هـ .

(٢) قال الحافظ : قوله : والراسخون في العلم يعلمون ، الخ وصله عبد بن حميد عن مجاهد في قوله : والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به ، من طريق قتادة قال : قال الراسخون كما يسمعون آمنا به كل من عند ربنا المتشابه والمحكم ، فآمنوا بمتشابهه وعملوا بمحكمه فأصابوا ، وهذا الذي ذهب إليه مجاهد من تفسير الآية يقتضي أن تكون الواو في الراسخون عاطفة على معمول الاستثناء ، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه كان يقرأ : وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ، فهذا يدل على أن الواو للاستثناء لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة لكن أقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجيح القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه ، ويؤيد

العلم بالمتشابه ، لأنه داخل في جملة المحكمات ، بحسب هذا التفسير ، والجواب أن المراد بما تشابه غير المراد بالمتشابهات ، واختصاص الرب تبارك وتعالى بالعلم دون العلماء في الأول دون الثاني ، فالمتشابهات بهذا المعنى يعلمها العلماء والذي تشابه منه لا يعلمه إلا الله .

قوله : (ابتغاء الفتنة المشتبهات) فسر الفتنة بالمشتبهات بمعنى الأمور الملتبسة ^(١) الغير الظاهرة ، والمعنى أن أصحاب الزينغ يتبعون ما تشابه من

ذلك أن الآية دلت على ذم متبعي المتشابه لوضعهم بالزينغ وابتغاء الفتنة ، وصرح بوفق ذلك حديث الباب ، ودلت الآية على مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه ، كما مدح الله المؤمنين بالغيب ، وحكى القراء أن قراءة أبي ابن كعب مثل ذلك ، أعنى ويقول الراسخون في العلم آمنوا به ، اهـ .

(١) قال الكرماني: قال الخطابي: المحكم هو الذي يعرف بظاهر بيانه تأويله وبواضح أدلته باطن معناه ، والمتشابه ما أشبهه منها فلم يتعلق معناه من لفظه ولم يدرك حكمه من تلاوته ، وهو على ضربين : أحدهما ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به علم معناه ، والآخر ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته ، وهو الذي يتبعه أهل الزينغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون به ، وذلك كالإيمان بالقدر ونحوه اهـ . قلت : وبسط السيوطي في الإتيان الكلام على المحكم والمتشابه أشد البسط ، وقال القسطلاني بعدما بسط الكلام الطويل على معاني المحكم والمتشابه : قوله : ابتغاء الفتنة ، مصدر مضاف لمفعوله منصوب على المفعول له . أى لأجل طلب المشتبهات - بضم الميم وسكون المعجمة وفتح الفوقية وكسر الموحدة - ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكينهم من تحريرها إلى مقاصدهم الفاسدة ، كاحتجاج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله : إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ، وهذا بخلاف المحكم

القرآن ليبتنفوا بذلك ضرباً إلى إثارة الفتنة في اعتقادات العوام ، وإظهار الشبهات الزائفة للأنام .

قوله : (فيجعلها في حسان وأبي) وأنا^(١) أقرب إليه أى باعتبار القرية ، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إثارة إياهما عليه بل بيان لوجه^(٢) إثارة إياهما عليه ، والمعنى إني وإن كنت أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً أثرهما على .

قوله : (خير الناس للناس) فيه^(٣) إشارة إلى أن للناس متعلق بقوله خير

فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم ، ا هـ مختصراً .

(١) وهذا واضح لأن أنساً رضى الله عنه كان في تربية أبى طلحة رضى الله عنه ، لأن أم أنس تزوجت بأبى طلحة فكان أنس ربيباً لأبى طلحة ، وما أفاده الشيخ قدس سره : كانا أقرب إليه الخ أشار به إلى ما تقدم في كتاب الوصايا من قول أنس فجعلها لحسان وأبى بن كعب وكانا أقرب إليه منى الحديث ، وتقدم هناك في هامش اللامع البسط في أنساب هؤلاء الأربعة : أبى ، وأبى طلحة ، وحسان ، وأنس رضى الله تعالى عنهم .

(٢) ويدل عليه ما قال الحافظ في الفتح ، وقد أخرج الحديث ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم في المستخرج من طريقه ، والبيهقي من طريق أبى حاتم الرازى كلاهما عن الأنصارى بتمام الحديث ، وفي آخره قال أنس فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئاً لأنهما كانا أقرب إليه منى ا هـ .

(٣) وفي تقرير الحكى قوله : خير الناس للناس يريد أن قوله للناس متعلق بخير لا بقوله أخرجت فافهم فإنه جيد ا هـ . وهكذا في تقرير البنجاني ولفظه خير الناس للناس يريد أن اللام في قوله تعالى «أخرجت للناس» متعلق بخير ا هـ .

لا بقوله أخرجت ، والمعنى أتم خير الأمم في حق الناس لا أنكم خير من أخرجت للناس من الأمم .

(وقال ابن عباس : إحدى الحسنين فتحاً وشهادة) لإيراده (١) وهنا تنظير على ما ذكره من أن الأخرى تأنيث الآخر بالكسر لا الآخر بالفتح حتى

واختلف أهل التفسير في قوله تعالى كنتم خير أمة ، الآية قال البغوي : وقال قوم قوله للناس صلة قوله خير أمة أى أتم خير أمة للناس ، قال أبو هريرة : معناه كنتم خير الناس للناس تجيئون بهم في السلاسل فتدخلونهم في الإسلام ، وقيل : قوله للناس صلة أخرجت ، معناه ما أخرج الله للناس أمة خيراً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم اهـ . قال الرازي أما قوله : أخرجت للناس ، ففيه قولان : الأول أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس في جميع الأعصار ، فقوله أخرجت للناس ، أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها ، والثاني أن قوله للناس من تمام قوله كنتم ، والتقدير كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال أخرجت صلة ، والتقدير كنتم خير أمة للناس اهـ . وقال الحافظ : قوله خير الناس أى خير بعض الناس لبعضهم ، أى أنفعهم لهم ، وإنما كان ذلك لكونهم كانوا سبياً في إسلامهم ، وهذا التقرير يدفع تعقب من زعم بأن التفسير المذكور ليس بصحيح ، وروى الطبري وغيره من طريق السدي قال : قال عمر رضى الله عنه لو شاء الله لقال أتم خير أمة فكنا كلنا ولكن قال كنتم فهي خاصة لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ومن صنع مثل صنيعهم ، وجاء في سبب هذا الحديث ما أخرجه الطبري وغيره من طريق عكرمة قال كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا ولا هذا في بلاد هذا فلما كنتم أتم أمن فيكم الأحمر والأسود اهـ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما أورده الشراح على الإمام البخاري

يكون اسم تفضيل^(١) والوجه في ذلك أن كونه اسم تفضيل يقتضى أن يكون له مفضل عليه مع أنه ليس تفضيله على شيء آخر مقصوداً ، أما في قوله : أخرأكم فلائنه صلى الله عليه وسلم لم يكن في آخر الآخر حتى يصدق عليه اسم التفضيل ، وأما في الحسنى فلائنه المقصود بيان حسن الشهادة والفتح في نفسها لا باعتبار فضيلتهما على غيرهما ، وعلى هذا فليس ذكر إحدى الحسينين

أن محل قول ابن عباس تفسير سورة براءة لأن الآية وقعت فيها في قوله تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسينين ونحن نترصد بكم » الآية ، فدفع الشيخ بقوله هذا أن إيراد الإمام البخارى هذه الآية ليس للتفسير بل لبيان أن هذا نظير لقوله وهو تأنيث آخر ، وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في آخر قول الشيخ قدس سره ، ووجهه الحفاظ بقوله كذا وقع هذا التعليق بهذه السورة ومحل في سورة براءة ، ولعله أوردته هنا للإشارة إلى أن إحدى الحسينين وقعت في أحد وهى الشهادة اهـ .

(١) قال القسطلانى : قوله وهو تأنيث آخركم بكسر الخاء المعجمة ، قال في الفتح والعمدة والتنقيح : فيه نظر ، لأن أخرى تأنيث آخر بفتح الخاء لا كسرهما ، وزاد في التنقيح أفعل تفضيل كفضلى وأفضل وتعقبه في المصاييح فقال : نظر البخارى أدق من هذا ، وذلك أنه لو جعل أخرى ههنا تأنيثاً لآخر بفتح الخاء لم يكن فيه دلالة على التأخر الوجودى ، وذلك لأنه اميئت دلالته على هذا المعنى بحسب العرف ، وصار إنما يدل على الوجهين بالمغايرة فقط نقول : مررت برجل حسن ورجل آخر ، أى مغاير للأول وليس المراد تأخره في الوجود عن السابق ، وكذا مررت بامرأة جميلة وامرأة أخرى ، والمراد في الآية الدلالة على التأخر ، فلذلك قال تأنيث آخركم بكسر الخاء لتصير أخرى دالة على التأخر كما في : قالت أولامى لأخراهم ، أى المقدمة للتأخرة واستعماله

في غير موضعه (١).

قوله (استجابوا أجابوا) يعني (٢) أن السين ليست للطلب وإنما عدل إليه

في هذا المعنى موجود في كلامهم بل هو الأصل اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تأنيث آخر كم بالكسر ، وفيه نظر ، لأن أخرى مؤنث آخر اسم التفضيل لا مؤنث آخر اسم الفاعل ، والجواب أنه ليس مراده أنه مؤنث آخر بالكسر حقيقة بل مراده أنه مؤنث لم يقصد منه معنى التفضيل فكأنه مؤنث آخر اسم الفاعل الذي ليس فيه معنى التفضيل فلا جل لإفادة هذا المعنى قال إنه مؤنث آخر بالكسر لا أنه مؤنث حقيقة ، وإنما لم يقصد منه معنى التفضيل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أشد التأخر منهم ، بل كان متأخراً منهم في الجملة ، هكذا حفظته ، لكن الظاهر ما في الحاشية من نكتة اختيار المجاز اهـ . وتقدم ما في الحاشية عن القسطلاني .

(١) كما أورد الشراح على البخاري من أن موضعه سورة براءة فقد قال العيني : ليس لذكر هذا ههنا وجه ، ومحل في سورة براءة ، وقال بعضهم : ولعله أورده ههنا للإشارة إلى أن إحدى الحسينين وقعت في أحد ، قلت : هذا اعتذار فيه بعد لا يخفى اهـ . قال القسطلاني : ومحل ذكر هذا في سورة براءة على ما لا يخفى ، واحتمال وقوع إحدى الحسينين : وهي الفهامة وقعت في أحد ، استبعده في العمد اهـ . وفي تقرير المكي : قوله إحدى الحسينين أورده هـ هذا نظيراً لآخرهم ، فإن الحسن هذا اسم التفضيل ولم يقصد منه معنى التفضيل فكذلك أخرى اسم التفضيل لم يقصد منه معنى التفضيل اهـ .

(٢) أبدع الشيخ قدس سره في بيان النكتة في المدول من أجابوا إلى استجابوا ، وعامة الشراح سكتوا عن ذلك ، بل قالوا إن استجاب بمعنى أجاب ، قال الحافظ : قوله استجابوا أجابوا هو قول أبي عبيدة قال في قوله تعالى : وفاستجاب لهم ، أي أجابهم ، تقول العرب استجبتك أي أجبتك ، وقال في قوله

ليكون أدل على المبادرة^(١) إلى امتثال ما أمروا فكأنهم طلبوا ذلك من نفوسهم ، وكان ذلك ناشئ من قلوبهم لا دخل فيه لقوله أحد .

قوله (فقال ابن عباس مالمكم وهذه الخ) حاصل كلامه^(٢) أن هذا يس على عموم الظاهر كما توهمه السائل بل الذى تناولته الآية هو الذى يكون على حسبه لا أزيد منه ولا أنقص ، وليس فرح المسلم بما عمله من الخير وكذلك حبه الحمد على ما لم يفعله مساوياً لما فعلته اليهود من حب الحمد على ما ارتكبه من الكتمان ، وهو حرام عليهم ، وكذلك فرح المسلم بما أتاه ليس بمثل فرح اليهود بما أتوا به من الأخبار بغير ما كان في كتابهم ، ثم فرحوا بذلك فإن أتى آت من المسلمين بمثل ما أتوا به فارتكب حراماً ثم ود أن يحمد عليه أو افترى

تعالى : يستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، أى يحببوا الذين آمنوا ، وهذه في سورة الشورى ، وإنما أورده المصنف استشهاداً للآية الأخرى ١٥٠ . وقال الرازى : استجاب بمعنى أجاب ومنه قوله « فليستجيبوا الى » ، وقيل أجاب فعل الإجابة واستجاب طلب أن يفعل الإجابة لأن الأصل في الاستفعال طلب الفعل ، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول ١٥٠ .

(١) قال القارى في قوله صلى الله عليه وسلم « فقد استكمل الإيمان » بالنصب أى أكمله وعدى إليه للبالغة لزيادة السين المستدعية لتجريده من نفسه شخصا آخر يطلب منه إكمال الإيمان ، ونظيره « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » ، أى يطلبون من أنفسهم الفتح عليهم ، ١٥٠ .

(٢) قال ابن كثير : « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ، الآية » ، هذا توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على السنة الانبياء أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ينوهوا بذكره في الناس

افترأ ثم فرح بفعلته فإنه يؤاخذ على ذلك من غير رية ، وحاصل كلامه

فيكونوا على أهبة من أمره ، فإذا أرسله الله تابعه فكنتموا ذلك ، وتعضوا عما وعدوا عليه من الخير في الدنيا والآخرة بالدون الطفيف والحظ الدنيوي السخيف ، وفي هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم ويسلك بهم مسلكهم ، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم النافع ولا يكتموا منه شيئاً ، فقد ورد في الحديث المروى من طرق متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » ، وقوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ، الآية » ، يعني بذلك المرأين المتكثرين بما لم يعطوا ، كما جاء في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم « من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها لم تزد من الله إلا قلة » ، ثم ذكر حديث مروان هذا برواية الإمام أحمد عن الحجاج عن ابن جريج بلفظ : أن مروان قال : اذهب يا رافع لبوابه إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرئ منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبة لنعذب أجمعين ، فقال ابن عباس : مالكم وهذه إنما نزلت هذه في أهل الكتاب ، ثم تلا ابن عباس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ، الآية » ، وقال ابن عباس : سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فخرجوا قد أرووه أن قد أخبروه بما سألهم عنه ، واستحمدوا بذلك إليه ، وفرحوا بما أتوا من كتابهم ما سألهم عنه ، ثم بسط ابن كثير في تخریج هذا الحديث واختلاف رواته في البخاري ومسلم ثم ذكر حديث سعيد بن أبي مریم الذي أخرجه البخاري ثم قال : وقد رواه ابن مردويه في تفسيره من حديث الليث بن سعد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال : قال * أبو سعيد ورافع بن خديج وزيد ابن ثابت عند مروان فقال يا أبا سعيد رأيت قوله تعالى : « لا تحسبن الذين

أن مصداق الآية من فعل^(١) مثل فعلهم وبين الفعلين الذي ذكره السائل والذي نزلت فيه الآية بون بعيد فلا يلزم تخصيص النص بمورده ولا مؤاخذه كل امرئ كما توهمه مروان .

قوله (واضطجع إلى في طولها) فيه^(٢) دلالة على جواز النوم مع أهله

يفرحون، الآية ونحن نفرح بما أتينا ونحب أن نحمد بما لم نفعل، فقال أبو سعيد: إن هذا ليس من ذلك إنما ذاك أن ناساً من المنافقين يتخلفون إذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بئناً فإن كان فيه نكبة فرحوا بتخلفهم وإن كان لهم نصر من الله وفتح حلفوا لهم ليرضوهم ويحمدوهم على سرورهم بالنصر والفتح فقال مروان: أين هذا من هذا؟ فقال أبو سعيد: وهذا يعلم هذا، فقال مروان: أكذاك يا زيد؟ قال نعم صدق أبو سعيد، ثم قال أبو سعيد: وهذا يعلم ذلك يعني رافع بن خديج ولكنه يخشى أن أخبرك أن تنزع قلائصه في الصدقة إلى آخر ما بسطه . قلت وذكر الحافظ في الفتح حديث ابن مردويه مختصراً وجمع بين ما اختلف على ابن جريج في شيخه .

(١) كما تقدم في كلام ابن كثير مفصلاً، وقال الحافظ: قوله ثم قرأ ابن عباس رضى الله عنه وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب، فيه إشارة إلى أن الذين أخبر الله عنهم في الآية المسئول عنهم المذكورون في الآية التي قبلها وأن الله تعالى ذمهم بكتان العلم الذي أمرهم أن لا يكتموه وتوعدهم بالعذاب على ذلك، ووقع في رواية محمد بن ثور: فقال ابن عباس قال الله جل ثناؤه في التوراة: إن الإسلام دين الله تعالى الذي افترضه على عباده وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اه . قلت: وقد تقدم الكلام على هذا الحديث في السكوك الدرر مبسوطاً .

(٢) قال القاسمي في شرح القائل: وفيه دليل لحل نوم الرجل وأهله من غير

بمحضرة مراق أو ذى شعور ، نعم لا ينبغي أن يقع عليهما وبين يديهما قائم ذو شعور ، والله أعلم .

مباشرة بمحضرة محرم لها ميمز ، قال القاضي : وقد جاء في بعض روايات الحديث بت عند خالتي في ليلة كانت فيها حائضاً قال وهذه اللفظة وإن لم يصح طريقها فهي حسنة المعنى جداً إذ لم يكن ابن عباس رضى الله عنه يطلب المبيت في ليلة له صلى الله عليه وسلم فيها حاجة إلى أهله سيما وهو كان في تلك الليلة مراقباً لأفعاله صلى الله عليه وسلم ، ولعله لم ينم أو نام قليلاً جداً كذا في شرح مسلم . ونومه صلى الله عليه وسلم مع أهله في فراش واحد من عاداته السنية وحسن معاشرته البهية واعتزالها في النوم كما هو عادة بعض الأعاجم والمتكبرين مذموم إلا إذا اختارت المرأة أو أراد الرجل هجرانها تأديباً اهـ . وفي الأوجز لا يشكل على الحديث بما يظهر من كلام الباجي أن سن ابن عباس إذ ذاك أكثر من عشرة أعوام وهو سن يمنع من أن يرقد من بلغه من أحد من الأجانب أو ذوى المحارم دون حائل بينهما اهـ فإنه كله متفرع على ما بناءه أولاً من أن المراد بالوسادة الفراش . واضطجع كلهم على فراش واحد ولو سلم هذا أيضاً فلا يخطر في البال فيه مانع ، لأن الاضطجاع عند الأرجل أو عند الرءوس لا يدخل في المنع أصلاً ، انتهى ما في الأوجز . وتقدم فيه أيضاً البحث في المراد بالوسادة هل هو الفراش الذى ينام عليها كما مال إليه الباجي والأصيل وغيرهما من شراح الحديث أو الوسادة المعروفة التى تكون تحت الرءوس كما اختاره الداودى والنووى وغيرهما ، وهو مختار مشائخى ، وهو الراجح عندي لرواية أبى زرعة الرازى فى المال عن ابن عباس : أتيت خالتي ميمونة فقلت إنى أريد أن أبيت عندكم فقالت : كيف تبيت وإنما الفراش واحد فقلت : لا حاجة لى بفراشكم أفرش نصف إزارى وأما الوسادة فإنى أضع رأسى مع رأسكما من وراء الوسادة ، الحديث ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(قوامكم من معاشكم) وهذا تفسير لقوله قواماً الوارد في سورة الفرقان^(١)، فإن معناه القصد من العيش وما يتعيش به وإيراده^(٢) ههنا دون تفسير قياماً الوارد ههنا لإشارة^(٣) إلى أن المراد بهما واحد .

وقال المناوى في شرح الشبائل: الوسادة المعروفة تحت الرأس وزعم أن المراد ههنا الفراش ضعيف أو باطل إلى آخر ما بسطه .

(١) أشار إلى قوله تعالى : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » وفي الجلالين أى وسطاً اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ولكن الظاهر من كلام الشراح أنه متعلق بآية سورة النساء، قال الحافظ قوله قواماً الخ هكذا وصله ابن أبي حاتم عن ابن عباس ، ووصله الطبري بلفظ « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً »، يعنى قوامكم من معاشكم يقول لا تعتمد إلى مالك الذي جعله الله لك معيشة فتعطيه امرأتك ونحوها ، وقوله قياماً القراءة المشهورة بالتحتمانية بدل الواو لكنهما بمعنى ، قال أبو عبيدة يقال قيام أمركم وقوام أمركم والأصل بالواو فأبدلوا ياء لكسرة القاف ، قال بعض الشراح : فأورده المصنف على الأصل قال الحافظ ولا حاجة لذلك لأنه ناقل لها عن ابن عباس رضى الله عنهما وقد ورد عنه كلا الأمرين ، وقيل لأنها أيضاً قراءة ابن عمر رضى الله عنهما أعنى بالواو ، وقال أبو ذر الهروى قوله قوامكم إنما قاله تفسيراً لقوله قياماً على القراءة الأخرى ، قال الحافظ من كلام أبي عبيدة يحصل جوابه اهـ مختصراً . وقال الراغب القيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أى يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله تعالى : « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم فيها قياماً » أى جعلها مما يمكنكم اهـ .

(٣) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ والراغب ، وقال القسطلانى : قوله قوامكم الخ بكسر القاف وبعدها واو ، والتلاوة بالياء التحتية إذ مراده « ولا توتوا السفهاء » الآية قيل لم يقصد المؤلف بها التلاوة بل حذف الكلمة القرآنية

قوله : (هي محكمة) وليست ^(١) بمنسوخة إذا أريد أمر استجواب .

قوله : (فنزلت يوصيكم الله) يعني ^(٢) به آية الميراث ليضمحل آية الكلالة

وأشار إلى تفسيرها ، وقد قال أبو عبيدة قياماً وقواماً بمنزلة واحدة ، تقول هذا قوام أمرك وقيامه أى ما يقوم به أمرك ، اه مختصراً .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب الوصايا في باب قوله تعالى :
« وإذا حضر القسمة أولو القربى ، الآية .

(٢) دفع به الشيخ قدس سره ما يورد على هذا الحديث قال الحافظ : هكذا وقع في رواية ابن جريج ، وقيل إنه وهم في ذلك وأن الصواب أن الآية التي نزلت في قصة جابر هذه الآية الأخيرة من النساء وهي « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، لأن جابراً يومئذ لم يكن له ولد ولا والد ، والكلالة من لا ولد له ولا والد ، وقد أخرجه مسلم والنسائي عن ابن المنكدر حتى نزلت عليه آية الميراث « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، إلى آخر ما بسطه الحافظ إلى أن قال : والحاصل أن المحفوظ عن ابن المنكدر أنه قال : آية الميراث أو آية الفرائض ، والظاهر أنها يوصيكم الله كما صرح به في رواية ابن جريج ومن تابعه وأنا من قال إنها « يستفتونك ، فعمدته أن جابراً لم يكن له حينئذ ولد وإنما كان يورث كلالة ، فكان المناسب لقصة نزول « يستفتونك ، لكن ليس ذلك بل لازم لأن الكلالة اختلفت في تفسيرها فقيل : هي اسم المال الموروث ، وقيل : اسم الميت ، وقيل اسم الإرث ، فلما لم يتعين تفسيرها بمن لا ولد له ولا والد لم يصح الاستدلال لأن « يستفتونك ، نزلت في آخر الأمر ، وآية الموارث نزلت قبل ذلك بمدة في ورثة سعد بن الربيع ، وكان قتل يوم أحد ، وخلف ابنتين وأمهما وأخاه ، فأخذ الأخ المال فنزلت ، وبه احتج من قال إنها لم تنزل في قصة جابر ، وإنما نزلت في قصة ابني سعد بن

الواقعة في آخر المائدة^(١).

قوله : (أولياء ورثة) يعنى^(٢) أن للولى معان شتى منها الوارث ، ومنها مولى اليمين .

(باب قوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة)

دلالة^(٣) الرواية عليه في قوله دبر وفاجر ، فإنه لو لم يعتبر من الإيمان قليله لزم الظلم ، وأيضاً فإن البر واقع منكرراً وأدنى المؤمنين بار أيضاً فلزم اعتباره من جملة الأبرار ، إذ لو لم يدخل فيهم لزم أن يكون بعض أفراد البر غير مجزىء على ما عمله ، والحال د إن الله لا يظلم مثقال ذرة .

الريح وليس ذلك بلازم إذ لا مانع أن تنزل في الأمرين معاً ، فقد ظهر أن ابن جريج لم يهمل ما في القسطلاني تبعاً للفتح . وسيأتى الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

(١) كذا في الأصل وفيه سبق قلم والصواب قبيل المائدة فإن المراد منه آخر آية النساء وهي يستفتونك قل الله يفتيكهم ، الآية كما تقدم .

(٢) وهو كما أفاده الشيخ أن للولى معان كثيرة ، منها ما ذكره الإمام البخارى من المعاني العديدة ، قال الحافظ : وما لم يذكره أى البخارى وذكره غيره من أهل اللغة : المولى المحب والجار والناصر والصبر والتابع والولى والموازى ، وذكروا أيضاً العم والعبد وابن الأخ والثريك والنديم ، ويلتحق بهم معلم القرآن جاء فيه حديث مرفوع ومن علم عبداً آية من كتاب الله فهو مولاه ، الحديث ، أخرجه الطبراني من حديث أبى أمامة ، ونحوه قول شعبة من كتبت عنه حديثاً فأنا له عبد ، وقال أبو إسحق الزجاج كل من يليك ووالاك فهو مولى ، اه مختصراً .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال العيني :

قوله : (يعني ذرة) دفع بذلك التوم^(١) الناشئ من اشتراك لفظ المثقال بين معنى مطلق الوزن والمقدار ، ووزن مقدار مخصوص .

مطابقته للترجمة من حيث أن المفهوم من معناه أن الله تعالى يحكم يوم القيامة بين عباده المؤمنين والكافرين بعدله العظيم ولا يظلم أحداً منهم مثقال ذرة ، ولم أر أحداً من الشراح ذكر وجه المطابقة ولا أنصف في شرح هذا الحديث اهـ . ثم ذكر شيئاً من شرح الفاظ الحديث ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن تكون المناسبة فيما تقدم في كتاب الإيمان في «باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال» من قوله تعالى : «أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان» وسيأتي في التوحيد «مثقال ذرة من إيمان» الحديث .

(١) وهو كذلك ، ففي المجمع قوله : «مثقال ذرة» هو في الأصل مقدار من الوزن أي شيء كان من قليل أو كثير والناس يطلقونه في العرف على الدينار خاصة وليس كذلك اهـ . وفي مختار الصحاح : المثقال واحد مثاقيل الذهب ، ومثقال الشيء ميزانه من مثله اهـ . قلت : والمعروف في عرف الفقهاء هو المعنى الثاني في كلام الشيخ ، ففي البداية ليس فيما دون عشرين مثقالاً من ذهب صدقة ، والمثقال : ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم قال : وكل مثقال عشرون قيراطاً اهـ . وفيه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى مازد أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب نصف مثقال اهـ . وفي العيني : وقال أبو منصور الجواليقي : يظن الناس أن المثقال وزن الدينار لا غير وليس كذلك ، إنما مثقال كل شيء وزنه وكل وزن يسمى مثقالاً اهـ . واختلفوا في مقدار الذرة قال القسطلاني : الذرة في الأصل أصغر النمل التي لا وزن لها ، وقيل : ما يرفعه الريح من التراب ، وقيل : كل جزء من

قوله : (وغبرات ^(١) أهل الكتاب) وإنما يقولون ^(٢) هؤلاء مع إشرأكهم بالله كالكفرة الآخر للدعاء الظاهر منهم بعلاقة بالله فإنهم لم يعبدوا عيسى أو عزيزاً إلا لاعتقادهم أنه ابن الله فكانت عبادتهم لها عبادة الله في زعمهم الفاسد.

أجزاء الهباء في السكوة ذر ، ويقال ذنتها ربع ورقة نخالة ، وورقة النخالة وزن ربع خردلة ، ووزن الخردلة ربع سمسة ، ويقال لا وزن لها اه .

(١) قال الحافظ : قوله وغبرات الخ بضم الغين المعجمة وتشديد الموحدة ، وفي رواية مسلم : وغبر وكلاهما جمع غابر ، أو الغبرات جمع غبر ، وغبر جمع غابر ، ويجمع أيضاً على أغبار ، وغبر الشيء بقيته وجاء بسكون الموحدة ، والمراد ههنا من كان يوحد الله منهم ، وصحفه بعضهم في مسلم بالتحانية بلفظ التي للاستثناء ، وجزم عياض وغيره بأنه وهم اه .

(٢) قال الحافظ : قال ابن أبي جمرة : لم يذكر في الخبر مآل المذكورين لكن لما كان من المعلوم أن استقرار الطواغيت في النار علم بذلك أنهم معهم في النار كما قال تعالى : « فأوردكم النار » ثم قال بعد تخريج الروايات : وكان اليهود وكذا النصارى ممن كان لا يعبد الصليبان لما كانوا يدعون أنهم يعبدون الله تعالى تأخروا مع المسلمين ، فلما حققوا على عبادة من ذكر من الأنبياء ألقوا بأصحاب الأوثان ، ويؤيده قوله تعالى : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الآية . فأما من كان متمسكاً بدينه الأصلي فخرج بمفهوم قوله « الذين كفروا » وعلى ما ذكر من حديث أبي سعيد يبق أيضاً من كان يظهر الإيمان من مخلص ومنافق اه . وقال السندي : قوله فلا يبق من كان يعبد غير الله أي بخلاف من كان يعبد نحو عزيز وعيسى علي نبينا وعليهما الصلاة والسلام ضرورة أن نحو الأصنام في النار فمن كانوا يعبدونها عند اتباعهم يلحقون بهم في النار بخلاف نحو عزيز وعيسى عليهما السلام اه .

قوله : (وكانت الطواغيت) وهؤلاء كهان لا أصنام^(١) إذ لا يمكن التحاكم إلى الطواغيت .

قوله : (وقال عمر^(٢) الجبى الخ) ولا فرق بين القولين إلا في التعبير والبيان ، وإلا فالمدعى واحد إذ يصح إطلاق كل من اللفظين على كل من السحر والشیطان .

(١) قال الحافظ : الطواغيت جمع طاغوت وهو الشيطان والصنم ، ويكون جمعاً ومفرداً ومذكراً ومؤنثاً ، وقال الطبرى : الصواب عندى أنه كل طاغ ضغى على الله يعبد من دونه إما بالقهر منه لمن عبد وإما بطاعة من عبد إنساناً كان أو شيطاناً أو حيواناً أو جماداً ، قال : فاتباعهم لهم حينئذ باستمرارهم على الاعتقاد فيهم ، ويحتمل أن يتبعوهم بأن يساقوا إلى النار قرأه . وقال أيضاً في موضع آخر روى الطبرى عن ابن عباس : الجبى الأصنام ، والطواغيت الذين كانوا يعبرون عن الأصنام بالكذب قال وزعم رجال أن الجبى الكاهن ، والطاغوت رجل من اليهود يدعى كعب بن الأشرف ، واختار الطبرى أن المراد بالجبى والطاغوت جنس من كان يعبد من دون الله سواء كان صنماً أو شيطاناً جنيماً أو آدمياً فيدخل فيه الساحر والكاهن ، اه مختصراً .

(٢) قال الحافظ : روى الطبرى عن مجاهد مثل قول عمر رضى الله عنه وزاد : والطاغوت الشيطان فى صورة إنسان يتحاكمون إليه ، ومن طريق سعيد ابن جبیر وأبى العالیة قال الجبى الساحر ، والطاغوت الكاهن ، وهذا يمكن رده بالتأويل إلى الذى قبله اه . وفى الجلالین : يؤمنون بالجبى والطاغوت ، صهنا لقريش ، وفى الجمل : اختلف العلماء فیها فقیل الجبى والطاغوت كل معبود دون الله عز وجل ، وقيل هما صهنا كانا لقريش وهما اللذان سجد اليهود لهما لمرضاة قريش ، وقيل : الجبى اسم للأصنام ، والطاغوت شياطين الأصنام ، ولكل صنم

(وأولى الأمر منكم ذو الأمر) دفع^(١) به توم الاشتراك فإن كلمة أولى كما هي بمعنى الجمع للفظه ذو فكذاك هي مستعملة لجمع الذي قال ألسنت ابن الآل سعدوا وسادوا؟.

قوله: (إلا إناثاً) يعني^(٢) الموات إطلاق الإناث على الأحجار تشبيهه في عدم الغناء وكثرة الغناء مع ملاحظة التأنيث في الأسماء.

شيطان يعبر فيه ويحكم الناس فيفتروا بذلك ، وقيل الجبت الكاهن ، والطاغوت الساحر ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد ، والمعنى أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى احتاج إلى تفسير قوله «أولى» بقوله «ذوي» ليكون لفظ أولى مشتركاً بين المعنيين أحدهما بمعنى جمع ذو ، والثاني بمعنى جمع الذي الموصول واستشهد عليه بقول الشاعر بأن أولى في كلامه بمعنى الذين ، وسعدوا وسادوا صيغتا الماضي من السعادة والسيادة ، وفي المتن المتين الذي واللذان ، وللوث التي واللتان ، ولجمعهما الآلى واللاقي اه . وفي الرضى على الكافية وجمع الذي من غير لفظه الأولى بوزن العلى اه . وهذا كتابة الأولى في الرضى بالواو .

(٢) قال الحافظ : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : «إن يدعون من دونه إلا إناثاً» إلا الموات حجراً ومدراً أو ما أشبه ذلك . والمراد بالموات ضد الحيوان ، وقال غيره قيل لها إناث لأنهم سموها مناة واللات والعزى وأساف ونائلة ونحو ذلك ، وعن الحسن البصري لم يكن حي من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه يسمى أثى بنى فلان ، اه . قال القسطلاني : قال الحسن كل شيء لا روح فيه كالحجر والخشبة هي إناث ، وقد كانوا يسمون أصنامهم بأسماء الإناث فيقولون اللات والعزى ومناة ، اه . وفي تقرير المكي : الموات يعني المراد بالإناث : الإناث الموات وهي اللات ومناة والعزى وأمثالها ، اه .

قوله : (طبع^(١) الله ختم) دفع لما يتوهم من اشتراك بين المعاني .
قوله : (فجزاؤه جهنم^(٢)) وأعله ذهب إلى نوع تخفيف في عذابه فرقا بينه وبين الكافر فإن الكفر أعظم الجنايات ، وعلى هذا فالعظمة في قوله : «وأعد لهم عذابا عظيما» عظيمة في نفسه لا بنسبة من سواه من الكفرة ، أو يكون العظم بحسب اعتبار من دخلها من فساق المؤمنين أول مرة وإن لم يكونوا خالدين وهو خالد فيها .

قوله : (قال ابن عباس أسفل النار) دفع^(٣) بذلك ما يتوهم بكلمة من أن

(١) هكذا في الأصل والموجود في النسخ الموجودة عندنا من الهندية والمصرية طبع بدون لفظ الجلالة ، وضبطه القسطلاني ببناء المجهول ، وكلام قالوا إشارة إلى تفسير قوله تعالى : «طبع الله على قلوبهم» وليت شعري أى حاجة لضبطه ، وذكره ببناء المجهول إذا كانت الآية ببناء المعلوم ، وما أفاده الشيخ من كثرة المعاني معلوم من كتب اللغة ، قال المجد ضبع عليه كمنع ختم والسيف والدرهم عملها والدلو ملائها وقفاهمكن اليد منها ضرباً ، إلى غير ذلك من المعاني الكثيرة .

(٢) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لما أن آخر الآية وهو قوله تعالى : «وأعد له عذابا عظيما» يوهم أن جزاءه يزيد على الكفرة أيضاً لأن الخلود وهو جزاء الكفرة علم من قوله : «وخالداً» ثم بعد ذلك قوله تعالى : «وأعد لهم عذاباً عظيماً» يشعر إلى عظم جزائه مع الخلود فوجه الشيخ قوله بتوجيهين ، الأول أن العظمة في قوله تعالى : «عظيماً» العظمة بنفسه ، والثاني أن يكون العظمة باعتبار الفسقة من المؤمنين ، ثم لا يذهب عليك أنه تقدم الكلام على قول ابن عباس هذا في باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين ، من كتاب الأنبياء .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في منشأ التفسير قال القسطلاني : وللنار

مقامهم خارج من النار كقولك هذا أسفل منه فين بهذا التفسير أن كلمة من ليست صلة لاسم التفضيل بل هي بيانية فلا يلزم كون الدرك الأسفل سوى النار وأدون منه ، وفي الآية إشارة إليه حيث أورد الأسفل معرفاً واسم التفضيل بعد تعريفه باللام^(١) لا يحتاج إلى صلة فلا يكون مقام المنافقين أدون^(٢) من النار خارجاً منها .

سبع دركات والمنافق في أسفلها ، قال أبو هريرة فيما رواه ابن أبي حاتم : الدرك الأسفل بيوت لها أبواب تطبق عليها وتوقد من فوقهم ومن تحتهم ، ولعل ذلك لأجل أنه في أسفل السافلين من درجات الإنسانية وكيف لا وقد ضم إلى الكفر السخرية بالإسلام وأهله والمنافق هو المظهر للإسلام المبطن للكفر فلذا كان عذابه أشد من الكفار ، وتسمية غيره بالمنافق كما في الحديث الصحيح ثلاث من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، فالتقليظ ، اهـ .

(١) بل لا يجوز ، فقد قال ابن الحاجب : يستعمل اسم التفضيل على أحد ثلاثة أوجه ، إما مضافاً أو بمن أو معرفاً باللام فلا يجوز الجمع بين اثنين منها نحو زيد الأفضل من عمرو ، اهـ بزيادة من الشرح للجامى .

(٢) بل هو أشد دركاتها ، ففي الجلالين : إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ، وهو قعرها ، وفي الجمل في المختار : ودركات النار منازل أهلها والنار دركات ، والجنة درجات ، والقعر الأخير درك ، اهـ . وقوله وهو قعرها أى لأنها سبع طبقات فأسفلها يقال له دركة بالكاف فالدرك ما كان إلى أسفل والدرج ما كان إلى أعلى ، والنار طبقات ودركات ، والطبقة العاليا لعصاة المؤمنين وهى جهنم ، والثانية لظى للنصارى ، والثالثة الحطمة لليهود ، والرابعة السعير للصابئين ، والخامسة سقر للجوس ، والسادسة الجحيم لأهل الشرك ، والسابعة الهاوية للمنافقين ، اهـ .

قوله : (نفقا مربيا) أشار^(١) بذلك إلى وجه اشتقاقه منه والجامع تنفيق الأمر فإن المنافق يروج أمره بإظهار ما أبطن خلافه وكذلك النفق ظاهره مستور من الأرض وباطنه غير ذلك وأيضاً فإن فيه منفقاً أى مذهباً^(٢) ومسلماً .

قوله : (عجبت من ضحكك) حيث^(٣) اكتفى بالضحك ولم يبين لكم ما أردته بكلامي مع أنه قد فهمه وكان مراده بذلك تحذيرهم من أن يأمنوا من النفاق بأن

(١) قال الكرماني : فإن قلت النفق في سورة الأنعام ولا تعلق له أيضاً بقصة المنافقين قال تعالى : إن استطعت أن تبغى نفقاً في الأرض ، قلت غرضه بيان اشتقاق المنافقين منه ، اه . قلت وتام الآية إن استطعت أن تبغى نفقاً في الأرض أو سلباً في السماء فتأتيهم بآية ، الآية ، قال الحافظ : وهذه الكلمة ليست من سورة النساء وإنما هي من سورة الأنعام ، ولعل مناسبة ذكرها ههنا للإشارة إلى اشتقاق النفاق ، لأن النفاق إظهار غير ما يبطن كذا وجه الكرماني وليس بعيد ما قالوه في اشتقاق النفاق لأنه من النافقاء وهو جحر اليربوع ، وقيل هو من النفق وهو السرب حكاه في النهاية ، اه .

(٢) قال العيني : المنافق من النفاق وزعم ابن سيدة أنه الدخول في الإسلام من وجه والخروج منه من آخر ، مشتق من نافقاء اليربوع فإن إحدى جحريه يقال لها النافقاء ، وهو موضع يرققه بحيث إذا ضرب رأسه عليها ينشق وهو يكتمها ويظهر غيرها ، فإذا أتى الصائد إليه من قبل القاصعاء وهو جحره الظاهر الذي يقصع فيه أي يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق أي خرج فكما أن اليربوع يكتم النافقاء ويظهر القاصعاء ، كذلك المنافق يكتم الكفر ويظهر الإيمان ، أو يدخل في الشرع من باب ويخرج من آخر ، ويناسبه وجه آخر وهو أن النافقاء ظاهره يرى كالأرض وباطنه الحفرة فيها فكذا المنافق ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عجبت من

النفاق قد نزل على قوم كانوا فى قرن هو خير من قرنكم وإن لم يكونوا خياراً مدة نفاقهم ، فإذا وقع النفاق فى خير القرون فى قرنكم هذا هو أولى بالوقوع فلتكونوا منه على حذر ولا تأمنوا ولتشتغلوا بتوبة واستغفار .

ضحكه ، أى من اقتصاره على ذلك ، وقد عرف ما قلت أى فهم مرادى وعرف أنه الحق ، وقوله لقد أنزل النفاق على قوم الخ أم ابتلوا به لأنهم كانوا من طبقة الصحابة فهم خير من طبقة التابعين لكن الله ابتلاهم فارتدوا ونافقوا فذهبت الخيرية منهم ، ومنهم من أناب فعادته له الخيرية فكان حذيفة حذر الذين خاطبهم وأشار لهم ألا يغتروا فإن القلوب تتقلب فحذرهم من الخروج من الإيمان لأن الأعمال بالخاتمة ، وبين لهم أنهم وإن كانوا فى غاية الوثوق بإيمانهم فلا ينبغي لهم أن يأمنوا مكر الله فإن الطبقة الذين من قبلهم وهم الصحابة كانوا خيراً منهم ومع ذلك وجد بينهم من ارتد ونافق ، فالطبقة التى هى من بعدهم أمكن من الوقوع فى مثل ذلك ، اه . وفى تقرير المكي قوله على قوم وهم الصحابة والمراد بالنفاق ، النفاق العملى ، وقوله سبحانه الله ظن الأسود أن حذيفة قال لنا أتم متفقون فلذا قال ذلك ولم يكن مراد حذيفة ذلك بل كان مراد حذيفة أنه عليكم أن تخافوا وتجتنبوا النفاق فى العمل ، وهو أن تغتروا إلى أنفسكم فتقولوا إنا نأخذ العلم من هذا الأعم فكيف يكون غيرنا مثلنا فى العلم وهذا نفاق فى العمل فاجتنبوا منه فإنه قلباً يسلم الإنسان من النفاق العملى ، ألا ترى أن الصحابة الذين هم خير منكم قد نزل النفاق العملى عليهم ، لكن الله تاب عليهم فتبسم عبد الله من حال حذيفة حيث قام متحيراً لما فهم الأسود من كلامه خلاف ما أراده وقال سبحانه الله عجبت يعنى إني لا أعجب من خطئك فى فهم مرادى لكن أعجب من ضحك عبد الله وعدم إفهامه لك بمرادى مع أنه كان أعلم بمرادى ثم بين له حذيفة مراده فقال لقد أنزل الخ ، اه .

قوله : (من تكلمه النسب) أى أعياء^(١) وأعجزه حيث لم يبق له ولد ولا والد^(٢) .

(١) وقال القسطلانى بعد ذكر قول الصحاح : وقال غيره والكلالة فى الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الإعياء ، اه . وقال الحافظ : قوله هو مصدر من تكلمه النسب هو قول أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : وإن كان رجل يورث كلالة ، قال هو مصدر من تكلمه النسب أى تعطف النسب عليه ، وزاد غيره كأنه أخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما أحد وهو قول البصريين قالوا : هو مأخوذ من الإكليل كان الورثة أحاطوا به وليس له أب ولا ابن ، وقيل هو من كل يكل ويقال كأت الرحم إذا تباعدت وضال انتسابها ، وقيل الكلالة من سوى الولد ، وزاد الداودى : وولد الولد ، وقيل من سوى الوالد ، وقيل هم الإخوة ، وقيل من الأم ، وقال الأزهري : سمي الميت الذى لا والد له ولا ولد كلالة ، وسمى الوارث كلالة ، وسمى الإرث كلالة ، وعن عطاء : الكلالة هى المال ، وقيل الفريضة ، وقيل الورثة والمال ، وقيل بنوا العم ونحوهم ، وقيل العصابات وإن بعدوا ، وقيل غير ذلك ، ولا كثرة الاختلاف فيها صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : لم أقل فى الكلالة شيئاً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله الكلالة من لمن يرثه أب ولا ابن هو قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أخرجه ابن أبى شيبة عنه وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وروى عبد الرزاق عن عمرو بن شرحبيل قال ما رأيتهم لا نواطوا على ذلك ، اه . وتقدم الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

قوله : (حرم واحدها ^(١) حرام) لا حرمة ^(٢) .
 (جعل الله لكم) يعنى أن كتب ^(٣) ليس ههنا بمعنى فرض بل بمعنى
 التقدير والتعيين .
 قوله : (تبوء تحمل) يعنى أن تبوء ^(٤) ههنا ليست بمعنى جعل الشيء وطناً

(١) إشارة إلى قوله تعالى : د غير حلى الصيد وأنتم حرم ، قال صاحب
 الجلالين : أى محرمون ، وفى الجمل : قوله د وأنتم حرم ، جمع حرام صفة مشبهة بمعنى
 اسم الفاعل كما أشار له الشارع بقوله أى محرمين ، وفى المختار ورجل حرام
 أى محرم والجمع حرم مثل قذال وقذل ، وفى المصباح : رجل حرام وامرأة
 حرام بمعنى محرم ومحرمة والجمع حرم كعناق وعنق ، اه مختصراً .

(٢) نبه بذلك على دفع توهم أنها جمع حرمة فى المجمع فى حديث أشهر
 الحج وحرم الحج بضم حاء وراء كأنها تريد الأوقات والمواضع ، وعند
 الأصبلى بفتح راء جمع حرمة أى ممنوعات الشرع ومحرماته ، اه .

(٣) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : د يا قوم ادخلوا الأرض
 المقدسة التى كتب الله لكم ، أى جعل الله لكم وقضى ، وعن ابن اسحق :
 د كتب لكم أى وهب لكم أخرجه الطبرى ، وأخرج من طريق السدى أن معناه
 أمر ، قال الطبرى : والمراد أنه قدرها لسكنى بنى إسرائيل فى الجلالة فلا يرد كون
 المخاطبين بذلك لم يسكنوها لأن المراد جنسهم ، ولقد سكنها بعض أولئك
 كيوشح وهو بمن خوطب بذلك قطعاً ، اه .

(٤) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : د إني أريد أن تبوء بإثمي
 وإثمك ، أى تحمل إثمى وإثمك ، قال وله تفسير آخر تبوء أى تقر ، وليس مراداً
 ههنا ، اه . قال الراغب : أصل البواء مساواة الأجزاء فى المكان خلاف
 النبوة التى هو منافاة الأجزاء ، يقال مكان بواء إذا لم يكن نايياً بنأله ، ثم قال

كما في قوله: «تبؤوا الدار والإيمان، بل بمعنى الحمل والنسكة»^(١) في تعبيره بلفظه دون لفظ آخر مما فيه معنى الحمل إشارة إلى أنه باجترام هذه الكبيرة يقحم فيها فسكانه بحاط بها إحاطة المكان بالمتمكن.

قوله: (أجورهن مهورهن) فسر^(٢) به لما في جملة على ظاهره من

بعد تفصيل الكلام على اللغة وباء بغضب من الله، أى حل مبوأ ومعه غضب الله أى عقوبته، «وبغضب» في موضع حال واستعمال باء تنبيهاً على أن مكانه الموافق يلزمه فيه غضب الله فكيف غيره من الإمكانة، وذلك على حد ما ذكر في قوله: «فبشرهم بعذاب أليم»، وقوله: «إني أريد أن تبوء يا أمي وإثمك»، أى تقيم بهذه الحالة، اهـ.

(١) كما تقدمت الإشارة إليه في كلام الراغب، وفي الجمع أصل البوء للزوم اهـ. وفي الجمل في قوله تعالى: «باءوا بغضب من الله»، وفي الشهاب قال أبو عبيدة والزجاج بآءوا بغضب احتملوه، وقيل استحقوه، وقيل أقروا به، وقيل لازموه وهو الأوجه يقال بؤأته منزلاً أى ألزمته فلزمه، اهـ.

(٢) إشارة إلى قوله تباك وتعالى «إذا آتيتوهن أجورهن غير مسافحين»، الآية، والله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره في بيان الشكاك التي خلعت عنها الشروح، ثم قال الراغب الأجر والأجرة ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو آخروياً نحو قوله تعالى: «آتيناه أجره في الدنيا، الآية» ولاجر الآخرة خير للذين آمنوا، وقوله تعالى «آتوهن أجورهن»، كناية عن المهور، والأجر والأجرة فيما كان عن عقد وما يجزئ مجرى العقد ولا يقال إلا في النفع دون الضر والجراء، يقال فيما كان عن عقد وغير عقد، ويقال في النافع والضرر اهـ مختصراً. وفي الخازن قال ابن الجوزي في تفسيره: وقد تكلم قوم من مفسري

نوم^(١) جواز المتعة، ولعل الوجه في تعبير المهر بالأجر التحضيض على أدائها لأنه عوض عن البضعة فكان حبسها كحبس أجرة الأجير ولا شك في كونه معيوباً.
قوله : (من أحيأها) لما كان الإحياء^(٢) صفة خاصة بالرب تبارك وتعالى وجب حملها على المجاز فاحتاج إلى بيان معناه .

القرآن فقالوا المراد بهذه الآية نكاح المتعة ثم نسخت بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن متعة النساء ، وهذا تكلف لا يحتاج إليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز المتعة ثم منع منها فحرمها فكان قوله منسوخاً بقوله وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها : « أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين » ، فدل ذلك على النكاح الصحيح ، قال الزجاج : ومعنى قوله « فاستمتعتم به منهن » ، فأنكحتموه على الفرائط التي جرت وهو قوله « محصنين غير مسافحين » ، وقال ابن جرير الطبري : أولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من تأوله فأنكحتموه منهن فجامعتوهن فأتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله تعالى متعة النساء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله تعالى : « فأتوهن أجورهن » ، يعني مهورهن ، اهـ .

(١) وفي الخازن قال أبو عبيد : المسلمون اليوم يجمعون على أن متعة النساء قد نسخت بالتحريم نسخها الكتاب والسنة ، هذا قول أهل العلم جميعاً من أهل الحجاز والشام والعراق من أصحاب الآثار والرأى وأنه لا رخصة فيها لمضطر ولا غيره ، اهـ . وفي الجمل قال ابن العربي : وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها أُميت في أول الإسلام ، ثم حُرمت يوم خيبر ، ثم أُميتت في غزوة أوطاس ثم حُرمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم ، اهـ . وسيأتي الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب النكاح في « باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً » .

(٢) قال الخازن : قال أهل المعاني قوله أحيأها على المجاز ، لأن المعنى هو

قوله: (ما تقول يا أبا قلابه) حاصله^(١) أن أبا قلابه حصر الأسباب المجوزة للقتل في ثلاثة وليست القسامة منها ، فلم يحز القتل فيها ثم أورد عنبسة على حصره ذلك حديث العرينين حيث قتلوا ولم يكن فيهم شيء من هذه الثلاثة

الله تبارك وتعالى في الحقيقة فيكون المعنى ومن نجحها من الهلاك فكانما نجى جميع الناس منه، سئل الحسن عن هذه الآية أهى لنا كما كانت لبني إسرائيل فقال إى والذي لا إله غيره ما كانت دماء بني إسرائيل أكرم على الله من دماننا اه . ووجه الرازى في التفسير الكبير نسبة فعل الواحد إلى الناس جميعاً بثلاثة وجوه ، وبسط ابن كثير في معانيها ، وحكى عن ابن عباس أنه قال وإحيائها أن لا يقتل نفساً حرمها الله فذلك الذى أحيا الناس جميعاً يعنى أنه من حرم قتلها إلا بحق حيي الناس منه، وهكذا قال مجاهد: ومن أحياها أى كف عن قتلها، وقال سعيد بن جبير: من استحل دم مسلم فكانما استحل دماء الناس جميعاً، ومن حرم دم مسلم فكانما حرم دماء الناس جميعاً وقال ابن كثير: هذا قول وهو الأظهر، اه . وسيأتى شيء من الكلام على قوله تعالى : وأحيى الناس، في كتاب الديات .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح معنى الحديث ، وفي تقرير المسكى قوله : قادت بها قلنا لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد من الخلفاء قاد بالقسامة إلا أن عبد الملك كان قاد بالقسامة فلذلك احتاج عمر بن عبد العزيز إلى المشورة فيه، وقوله : حدثنا أنس يعنى فلا يصح الحصر في الثلاثة، وحاصل الجواب أن قتل العرينين مندرج في الثلاثة اه . قلت : وحديث أبى قلابه هذا تقدم مراراً مختصراً ، وسيأتى الحديث بطوله في باب القسامة، من كتاب الديات ، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ في حديث الباب قوله : هذه نعم لنا مغاير لقوله بالطريق المتقدمة ، أخرجوا إلى إبل الصدقة ، ويجمع بأن في قوله لنا تجوزاً سوغه أنه كان يحكم عليها أو كانت له نعم ترعى مع إبل الصدقة وفي

فأراد عنبسة بذلك إثبات أنه ليس جواز القتل مقصوراً على هذه الثلاثة كما يدل عليه حديث العرينين، فأجاب عنه أبو قلابة بأنهم لم يبعوا خارجين من هذه الثلاثة فلا إيراد بالحديث على الحصر، ثم إن قول عنبسة سبحانه الله^(١) كان تعجباً منه وتصديقاً لكلامه ولكن هذه الكلمة قد تستعمل في الإنكار، فذلك سأل عنه أبو قلابة هل تتمنى؟ فقال لا، فكان ذلك تسليماً منه لما ادعاه أبو قلابة من ترك القتل بالقسامة وهو المذهب^(٢).

سياق بعض طرقه ما يؤيد هذا الأخير حيث قال فيه: هذه نعم لنا تخرج فأخرجوا فيها، وكان نعمه في ذلك الوقت كان يريد إرسالها إلى الموضع الذي ترعى فيه إبل الصدقة فخرجوا صحبة النعم اه. قلت: وظاهر ميل البخارى إلى الاحتمال الأول فإنه ترجم على هذا الحديث في كتاب الزكاة باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، وذكر الحديث فيه بلفظ فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتوا إبل الصدقة، الحديث.

(١) وما أفاده الشيخ واضح ويؤيده لفظ حديث الباب وأوضح منه ما يأتي في القسامة من لفظ: فقال عنبسة بن سعيد: والله إن سمعت كاليوم قط فقلت: أترد على حديثي يا عنبسة؟ فقال لا ولكن جئت بالحديث على وجهه والله لا يزال هذا الجند بخير ما عاش هذا الشيخ بين أظهرهم، الحديث.

(٢) أى مذهب الحنفية وهو المشهور من مذهب الشافعية بخلاف الإمامين مالك وأحمد فإنهما قائلان بالقود في بعض الصور، كما بسط المذاهب والبحث في أحاديث القسامة في الأوجز، ولا يذهب عليك أن المعروف عند شراح الحديث أن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى لم يكن قاتلاً بالقسامة، قالوا: وإليه ميل البخارى وليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف

قوله : (أنزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله) وهذا اجتهد^(١) منها لا أنه حديث مرفوع .

قوله : (ثم قرأ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا النخ) ولا يبعد^(٢) إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاص .

بل الصواب عند ذلك المبطل بالسيئات المعترف بالتقصيرات أنهما أنكرا القود بالقسامة لا الحكم بالقسامة أصلاً كما هو مذهب الحنفية فارجع لتفاصيل الخلافات في ذلك إلى الأوجز ، وسيأتي البسط في ذلك في كتاب الديات في باب القسامة .

(١) ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ مؤيداً لمذهبه إذ قال : وتمسك الشافعي فيه بحديث عائشة المذكور في الباب لكونها شهدت التنزيل فهي أعلم من غيرها بالمراد ، وقد جزمنا بأنها نزلت في قوله : لا والله وبلى والله ، اهـ . لا يقال : إن الحديث مرفوع في سنن أبي داود لأن الإمام أبا داود أشار إلى ترجيح الوقف لأنه أخرجه عن حسان عن إبراهيم الصائغ عن عطاء مرفوعاً ثم قال : قال أبو داود : روى هذا الحديث داود بن أبي الفرات عن إبراهيم الصائغ موقوفاً على عائشة ، وكذلك رواه الزهري وعبد الملك بن أبي سلة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن عائشة موقوفاً ، اهـ . وهذا يشعر إلى ترجيح الوقف ومع هذا فقد يحتمل حديث عائشة معانٍ عديدة بسطت في الأوجز .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وما ذكره هنا بلفظ لا يبعد إرجاع الآية إلخ جزم به في كتاب النكاح إذ قال : دلالة الآية على حرمة التبتل والاختصاص ظاهرة ، وإليه يظهر ميل أكثر المفسرين ، وإن كان يحتمل إرجاع

الضمير إلى المتعة لقربها في الحديث كما سيأتي ، ففي الجلالين : نزل لما هم قوم من الصحابة أن يلازموا الصوم والقيام ولا يقربوا النساء والطيب ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على الفراش ، يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، الآية ، اه . وقال البغوي في المعالم قال أهل التفسير : ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوماً ووصف القيامة فرق له الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من أصحابه ، الحديث ، وفيه وثنا ورواوا وافقوا على أن يترهبوا ويحبوا مذاكيرهم الحديث بطوله ، وفي آخره : فأنزل الله عز وجل هذه الآية ، وقال الخازن في قوله تعالى : ولا تعتدوا ، يعني لا تجاوزوا الحلال إلى الحرام ، وقيل معناه : لا تنجبوا أنفسكم فسمى جب المذاكير اعتداءً ، اه . وفي تفسير ابن كثير عن ابن عباس : نزلت هذه الآية في رهط من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله : يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، قال : نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وأخرج عبد بن حميد وأبو داود في مراسليه وابن جرير عن أبي مالك قال : نزلت في عثمان بن مظعون وأصحابه ، كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على إرادتهم ترك النساء وترك الشهوات ، منها ما قاله أخرج ابن جرير وغيره أن عثمان بن مظعون وابن مسعود وغيرهم تبتلوا وهموا بالاختصاص ، فنزلت : يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، الآية الحديث بطوله ، وفي هذه الرواية تصريح بأن ابن مسعود من الذين نزلت فيهم الآية وقد أرادوا التبتل والاختصاص ، وقد أخرج البخاري هذا الحديث

قوله : (فاسألوا عنها) فيه دلالة ^(١) على غاية امتثالهم لأوامر الشرع وابتعادهم عن نواهيه رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

في النكاح برواية جرير عن إسماعيل ، قال الحافظ : فيه قوله ألا نستخصي ؟ أى ألا نستدعى من يفعل بنا الخشاء أو نعالج ذلك بأنفسنا ، وقوله : فنهانا عن ذلك هو نهى تحريم بلا خلاف في بنى آدم ، وفيه من المفسد تعذيب النفس والتفويه مع إدخال الضرر الذى قد يقضى إلى الهلاك ، وفيه إبطال معنى الرجولية وتغيير خلق الله وكفر النعمة لأن خلق الشخص رجلا من النعم العظيمة ، فإذا أزال ذلك فقد تشبه بالمرأة واختار النقص على الكمال ، قال القرطبي : الخشاء في غير بنى آدم ممنوع في الحيوان إلا لمنفعة حاصلة في ذلك كتطيب اللحم أو قطع ضرره عنه ، وقال النووي : يحرم خشاء الحيوان غير المأكول مطلقاً ، وأما المأكول فيجوز في صغيره دون كبيره ، قوله : ثم قرأ في رواية مسلم ثم قرأ علينا عبد الله ، وظاهر إسناده ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى مجواز المتعة ، فقال القرطبي لأنه لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله ثم ترك ذلك ، قال وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل ثم جاء تحريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اهـ .

(١) وهذا أمر معروف ومستفيض من دأب الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، فقد تقدم في كتاب الشروط قول عروة : وجعل يرمى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعينيه قال : فوالله ما تنخم رسول الله صلى الله عليه وسلم نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فذلك بها وجهه وجده ، وإذا أمرهم ابتدروا أمره وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده ، وما يحدرون إليه النظر تعظيماً له ، فقال : أى قوم والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على قيصر وكسرى

والنجاشى والله إن رأيت ملكاً قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً صلى الله عليه وسلم الحديث ، وفي المشكاة برواية مسلم عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغنا إقبال أبى سفيان وقام سعد بن عباد فقال : يا رسول الله والذي نفسى بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لحضناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغداد لفعلنا الحديث ، وفي الشفاء : روى أن أبا بكر رضى الله عنه لما نزلت الآية أى قوله عز اسمه : **ويا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول** ، الآية قال : والله يا رسول الله لا أكلمك بعدها أبداً إلا كأخى السرار ، وأن عمر إذا حدثه : حدثه كأخى السرار ما كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه ، اهـ . قلت : وقد ذكرت في رسالتى حكايات الصحابة في الهندية عدة روايات في امثال الصحابة لأمره صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ثوب مصبوغ بعصفور مورداً فقال : ما هذا ؟ فانطلقت فأحرقته الحديث ، ومنها ما أخرجه عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال : ما هذه ؟ قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار ، قال : فسكت وحملها في نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم عليه في الناس أعرض عنه ، صنع ذلك مراراً حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه فهكى ذلك إلى أصحابه فقال : والله إنى لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا : خرج فرأى قبتك ، فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض ، وغير ذلك من الوقائع العديدة المذكورة في حكايات الصحابة .

قوله : (فغطى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) لهم حنين خوفاً من يسخط الله عليهم لسخط^(١) رسوله .

قوله : (كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء) وكان سببه^(٢) ما كان النبي صلى الله عليه وسلم من حسن الخلق ولين الجانب ، وكان ذلك أول أمرهم فلا ينافيه ما ورد^(٣) من كونهم في مجلسه كأن على رؤوسهم الطير . قوله : (يسيدونها) (الخ) .

(١) وقد قال عمر رضي الله تعالى عنه لابنته حفصة : أفتأمن أن يغضب الله لغضب رسوله ؟ وسياتي في الاعتصام من قول الملائكة : من عصى محمداً صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله .

(٢) وهذا معروف من أخلاقه صلى الله عليه وسلم ، وفي الباب روايات كثيرة ، وفي تقرير المسكي قوله : استهزاء ليس المراد به الاستهزاء حقيقة ؛ بل المراد به الذي كان استهزاء في حق النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقولون أخبرني يا رسول الله من مكاشفة أني ما أكلت اليوم وما يطبخ في بيتي أو من أبي مع كونه عالماً بأبيه ، وهذا كان من غاية تحمل النبي صلى الله عليه وسلم واختلاطهم معه لا من أجل سخرتهم به انتهى .

(٣) وهذا أيضاً معروف في الروايات ، ففي المشكاة برواية أحمد عن البراء ابن عازب رضي الله تعالى عنه قال : خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة الحديث ، وفيه : فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله كأن على رؤوسنا الطير الحديث ، وفي الشفاء : روى أسامة بن ثريك قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله كأنما على رؤوسهم الطير ، وفي حديث صفته صلى الله تعالى عليه وسلم : إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير . (٤) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته لأن الشيخ المسكي بسط

في تقريره على هذا القول وأجاد فقال : قوله يسيئون الخ ، اعلم أن السائبة
بلى كل مال تقرب به إلى غير الله تعالى ما لم يقبضه أحد لا يخرج عن ملك
صاحبه وإن كان هو يقول : إني أخرجته عن ملكي فإذا قبضه أحد بإجازته
خرج عن ملكه ودخل في ملك القابض ، فإن كان المالك أعطاه إليه بتلك النية
الفاصلة صار قبضه غلوياً بالمعصية فتأكدت به الحرمة في ذلك المقبوض وصارت
مؤبدة بحيث لا ترتفع أصلاً وإن تداول فيه الأيدي أو غير المالك الأول نيته
إلى الصلاحية لأنه لما تم على هذه الحرمة العقد فصارت هي كأنها ذاتية لذلك
المقبوض فلا يؤثر في رفعها شيء ، نعم لو كان المالك غير نيته قبل قبض القابض
له رفعت حرمة لكن إذا طرأ العقد عليها ولم يغير نيته فحيث لا ترتفع الحرمة
أصلاً ونظيره المنصوب فإنه إذا قبضه الغاصب نشأت فيه الحرمة وصار قبضه
غلوياً بالمعصية ، فتلك الحرمة لا ترتفع أصلاً وإن تداول فيه الأيدي فلو بيع
عشر بيعات تكون البيعات فاسدة كلها ولا ترتفع بها الحرمة ، نعم لو أجاز المالك
ترفع الحرمة ويصح البيع الأول فقط ، فإن قلت : ما الفرق أن الحرمة في المقبوض
بالغصب ترتفع بإجازة المالك والحرمة في المعطى بالشرك لا ترتفع بتبديل النية
من المالك ؟ قلت : الحرمة في المنصوب كان لحق المالك ولم يزل بالغصب ملكه
فإذا أسقط حقه بالإجازة رفعت الحرمة ، أما الحرمة في المعطى بالشرك فكانت
لحق الله تعالى وقد زال ملكه عنه بقبض المعطى له سواء كان هو أصيلاً بأن
كان هو من تقرب إليه أو كان نائباً عنه ولا تأثير لتبديل نيته في الحرمة التي هي
في ملك الغير لحق الغير وهو الله تعالى ، نعم لو غير نيته حين كان هو في ملكه أو
كان المعطى له قبضه لكنه أنقض قبضه بأن رجع المعطى فيه فردّه المعطى له
إليه فبعد هذه الإقالة لو غير نيته ترتفع الحرمة ولو رده إليه بالبيع أو بالهبه

قوله : (وإذ قال الله يقول قال الله) يعني^(١) أن المراد بقوله إذ قال الله قال الله ، فلا يراد بقوله إذ ههنا معنى وهو المراد بقوله : وإذ ههنا صلة^(٢) أى متعلقة بما لم يذكر ههنا وهى مزیدة بحسب هذا الكلام وإن لم تكن مزیدة فى أصل

ثم غیر فیه لا ترتفع الحرمة لعدم نقض القبض الأول وإقائه ، ثم ذلك المال الذى تقرب به إلى غیر الله تعالى شأنه لو كان حیواناً فذبحه القابض فإن كان القابض ذبحه باسم الله وتعظیم الله فهو طاهر من أجل الذبح ، لكنه محرم أكله للحرمة السابقة وصار هو كمال الربا ومال الرشوة ، وإن كان ذبحه لتعظیم غیر الله فهو نجس لعدم الاعتبار لذبحه وحرام للحرمة السابقة فهو ميتة حقيقة اهـ

(١) وفى تقرير المکی قوله : يقول یعنی إن قال بمعنى يقول ، وتكرار قال للتنبيه على أنه بمعنى يقول ، قوله : صلة ليس المراد أنه لا فائدة فيه إذ هو لإفادة التذكير بل المراد أنه لم يرد به معناه الأصلى وهو الماضى اهـ وفى تقريره الآخر قوله : قال الله ، هذا إعادة للآية بدون إذ لينبه عليه بأنه صلة الله . قال الكرمانى : قوله : وإذ قال الله ، يقول غرضه إن هذا القول وهو ذبايحى ابن مریم أنت قلت للناس؟ هو فى يوم القيامة فقال بمعنى يقول ، وإذ صلة زائدة لأن إذ للماضى وههنا المراد به المستقبل اهـ . وقال الحافظ : وقوله وإذ قال الخ ، هذا الكلام ذكره أبو عبيدة فى قوله تعالى : وإذ قال الله يا عيسى ابن مریم ، قال مجازة يقول الله ، وإذ من حروف الزوائد اهـ . وقال السدى : اعلم أن قوله يقول تفسير قال لبيان أن الماضى بمعنى المضارع ، وقوله قال الله لبيان أن إذ زائدة ثم صرح بذلك بقوله : وإذ ههنا صلة كأنه قال : قال فى . إذ قال الله ، بمعنى يقول ، وأصله قال الله ، وإذ زائدة اهـ .

(٢) فى المتن المتين حروف الزيادة ، وتسمى حروف الصلة أيضاً ، لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غير ذلك ولا يراد

الكلام فإنها زائدة من جملة يقول الله لأنها ظرف للفعل المحذوف^(١).
قوله: (تطبيقه بآئنة) فإن^(٢) التطبيقه ليست بآئنة وإنما هي مبانة بها فكانت

بالزيادة عدم الإفادة لأنها مؤكيدات أو محسنات ، بل عدم فوت المعنى بفوتها
أه باختصار وزيادة من الحاشية عن الرضى .

(١) فى الجلالين : د اذكر إذ قال ، أى يقول الله لعبسى فى القيامة توييخاً
لقومه : د باعيسى ابن مريم أنت قلت ، الآية ، وفى الجمل قوله : إذ قال الله معطوف
على إذ قال الحواريون منصوب بما نصه من المضمّر المخاطب به النبي صلى الله عليه
وسلم أو بمضمّر مستقل معطوف على ذلك أى اذكر للناس وقت قوله عز وجل
فى الآخرة توييخاً للكفرة بإقراره عليه السلام على رموس الأشهاد بالعبودية ،
وصيغة الماضى للدلالة على التحقيق والوقوع ، وقوله : فى الآخرة هو أحد قولين
وهو الصحيح ، وفى السمين : هل هذا القول وقع أو سيقع ؟ قولان للناس ، فقال
بعضهم لما رفعه الله إليه قال له ذلك ، وعلى هذا فإذا وقال على موضوعهما من المضى ،
وقال بعضهم سيقول له ذلك يوم القيامة على هذا فإذا بمعنى إذا ، وقال بمعنى يقول ،
وكونها بمعنى إذا أهون من قول أبى عبيد إنها زائدة لأن زيادة الأسماء ليست
بالسهلة أه مختصراً . وبسط فى هامش الفيض الكلام على إذا الصلة .

(٢) قال الكرماني : قوله تطبيقه بآئنة ، أى مطلقة مبانة أى الفاعلة بمعنى المفعولة أه
وقال الحافظ : قال ابن التين وقوله تطبيقه بآئنة غير واضح إلا أن يريد أن الزوج
أبان المرأة بها وإلا فالظاهر أنها فرقت بين الزوجين فهى فاعلة على بابها ، أه .
وقال العيني : وتمثيله بقوله وتطبيقه بآئنة غير صحيح لأن لفظ بآئنة ههنا على أصله
بمعنى قاطعة ، لأن التطبيقه البآئنة تقطع حكم العقد ، أه . وتبعهما القسطلاني إذ قال :
التمثيل بهذه غير واضح لأن لفظ بآئنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة أه . وأنت
خير بأن الإيراد ساقط لأن لفظ بآئنة ليس بمعنى قاطعة ، بل بمعنى منقطعة إذ

صيغة الفاعل بمعنى المفعول فالتطبيق مبانة^(١) بها كما أن المائدة
ميدة^(٢) بها صاحبها .

الفعل لازم ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدم سره وقريب منه ما تقدم عن
الكرمانى وسيأتى عن البحر .

(١) فى البحر الرائق قوله : هى بائن من باب بان الشيء إذا انفصل فهو بائن
وأهنته بالآلف فصلته ، وبانت المرأة بالطلاق فهى بائن بغير هاء ، وأبانها زوجها
بالآلف فهى مبانة ، قال ابن السكيت فى كتاب التوسعة : تطلقه بائلة والمعنى مبانة ،
قال الصغاني رحمه الله : فاعلة بمعنى المفعولة كذا فى المصباح اه . فعلم أن تمثيل
البخارى صحيح بل واضح .

(٢) وفى تقرير المكي أى معنى المائدة على تقرير كونها مفعولة ميد بها صاحبها
من خير يعنى كشيده شده است بسبب آل مائده (دسترخوان) صاحب أورا
أزخير اه . وفى الجمل : اختلف اللغويون فى اشتقاقها فقال الزجاج : هى من
ماد يميد من باب باع إذا تحرك ، ومنه قوله تعالى : ورواسى أن تميد بكم ، فكأنها
تميد بما عليها من الطعام ، قال وهى فاعلة على الأصل ، وقال أبو عبيد : هى فاعلة
بمعنى مفعولة مشتقة من ماده بمعنى أعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهى بمعنى مفعولة
كعيشة راضية ، وأصلها أنها ميد بها صاحبها أى أعطيها ، والعرب تقول : ما دنى
فلان يميدنى إذا أحسن إلى وأعطانى اه . وفى الجمل أيضاً : المائدة الخوان عليه
طعام فإن لم يكن عليه طعام فليس بمائدة هذا هو المشهور ، إلا أن الراغب
قال : المائدة الطبق الذى عليه الطعام ، ويقال أيضاً للطعام إلا أن هذا يخالف لما
عليه المعظم ، وهذه المسألة لها نظائر فى اللغة لا يقال للخوان مائدة إلا وعليه الطعام
وإلا فهو خوان ، ولا يقال كأس إلا وفيها خمر ، وإلا فهى قدح ، ولا يقال
ذنوب وسجل إلا وفيه ماء وإلا فهو دلو ، ولا يقال جراب إلا وهو مدبوغ
وإلا فهو إهاب ، ولا يقال قلم إلا وهو مبرى وإلا فهو أنبوب اه .

قوله : (متوفيك ^(١) ميمتك) وهذا ^(٢) بيان لأجله متى يكون ولا ذكر فيه للتوفى قبل الرفع حتى يلزم خلاف المشهور من أنه رفع حياً ، والأصل أن عيسى عليه صلاة الله وسلامه لما اشتد عليه أذى الأعداء وضاق به صدره أوحى الله إني

(١) قال الحافظ : هكذا ثبت هذا معنا وهذه اللفظة إنما هي في سورة آل عمران فكان بعض الرواة ظنوا من سورة المائدة فكتبها أو ذكرها المصنف معنا المناسبة قوله في هذه السورة فلما توفيتي اه . زاد القسطلاني تبعاً للكرمانى وكلاهما في قصة عيسى اه . وقال العيني : ما قال الكرمانى بعيد لا يخفى بعده والذي قاله بعضهم أبعد منه فليتأمل اه . لكن لم يذكر له توجيهاً إلا أنه قال : كان المناسب أن يذكر في سورة آل عمران .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في تفسير الآية ، وفي الجلالين قوله : ومتوفيك ، قابضك ورافعك إلى من الدنيا من غير موت ، قال الجمل : قوله : إني متوفيك ورافعك ، فيه وجهان ، أظهرهما أن الكلام على حاله من غير ادعاء تقديم وتأخير فيه بمعنى إني متوفى أجلك وهـ وخرتك وعاصمك من أن يقتلك الكفار إلى أن تموت حتف أنفك من غير أن تقتل بأيدي الكفار ورافعك إلى سماء ، والثاني أن في الكلام تقديماً وتأخيراً ، والأصل رافعك إلى ومتوفيك لأنه رفع إلى السماء ثم يتوفى بعد ذلك ، والواو لمطلق الجمع فلا فرق بين التقديم والتأخير قاله أبو البقاء وبدأ به ولا حاجة إلى ذلك مع إمكان إقرار كل واحد في مكانه بما تقدم من المعنى ، إلا أن أبا البقاء حمل التوفى على الموت ، وذلك إنما هو بعد رفعه ونزوله إلى الأرض وحكمه بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم اه . وسمين ، وعبارة البيضاوي : يا عيسى إني متوفيك ، أي مستوفى أجلك ومؤخرتك إلى أجلك المسمى عاصماً إياك من قتلهم ، أو قابضك من الأرض من توفيت مالى أو متوفيك

ميتك، فكن على صبر حتى يحل أجلك، ثم أتبعه بمزيد منة فقال: ورافك إلى
ليكون أبلغ في تحمل المشاق لقرب زمان الخلاص نسبة زمان الموت ثم أتبعه

نائماً، إذ روى أنه رفع نائماً، أو ميتك عن العموات العائقة عن العروج إلى عالم
الملوكوت، وقيل: أماته الله سبع ساعات ثم رفعه إلى السماء اهـ. وبسط مولانا
الشاه أنور الكشميري في تقريره المعروف باسم فيض الباري راداً على القادياني
الكلام على هذه الجملة في أول كتاب التفسير: وههنا أيضاً وقال: قوله وقال
ابن عباس ومتوفيك، ميتك، واعلم أنه ليس في نقل إسلامي أن عيسى عليه الصلاة
والسلام أميت ثم رفع، غير أنه يروى عن وهب بن منبه فعلم أنهم أخذوه من النقول
القديمة، نعم قاله تابعي من المسلمين أيضاً، وقد ثبت عنه بأسانيد أصح منه تفسير
متوفيك برافك إلى السماء، ولئن سلطنا فيه تقديم وتأخير، فالمذكور مقدماً
ذكر آخر صدقاً كما قرره الزمخشري في قوله تعالى: يا مريم اقنتي لربك واسجدي
واركعي، حيث ذكر فيه السجود مقدماً على الركوع إلى آخر ما بسط في الفيض،
وفي رسالته عقيدة الإسلام: وإذا تواترت الأحاديث بنزوله وتواترت الآثار
وهو المتبادر من نظم الآية، وإنه لعلم للساعة، فلا يجوز تفسير غيره واعلم أنه
كما تواتر النقل بالنزول كذلك انعقد الإجماع عليه من الأمة وما نسب إلى المعتزلة
من الخلاف فلا أصل لهم عندهم، وإنما خالفه الملاحدة والمتفلسفة كما في عقيدة
السفاريين وما نقله في مجمع البحار عن مالك ثم أوله فقد قصر في النقل، وقد نقل
الآبي وغيره في شرح مسلم عن مالك في العتبية نصه بما يوافق التواتر والإجماع،
وكذا من نسبه إلى ابن حزم فإنه مصرح بنزول في كتابه الملل، وقد ادعى ذلك الشق
أن موت عيسى عليه السلام هو مذهب مالك وابن حزم في مكتوبه العربي والسر
الخلافة اهـ. ثم لا يذهب عليك أيضاً ما في عقيدة الإسلام أن المعروف في
كتب الحديث لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي كما بسط طرقة الحفاظ

بأخرى ، ومطهرك^(١) من الذين كفروا ، حتى لا تصل إليك أدناسهم ، فإن في الأول من التأخير في الخلاص ما ليس في الثاني ، وكذلك في الثاني من تعجيل النصرة ما ليس في الثالث ، ففي المراتب الثلاث ترق بعد ترق وقد تمت عليها وعدته المتعلقة بنفسه فأتبعه^(٢) رابعاً تدل على إنعامه على من اتبعه لئلا تأخذ إياه شفقة عليهم فقال : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » .

قوله : (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب) والتوفى وهنا^(٣) أهم من المذكور قبله ، والأولى فيه الحمل على الرفع دون الموت .

في الفتح في كتاب الاعتصام في باب قوله تعالى : « لا تسألوا أهل الكتاب ، الخ فواقع في تفسير ابن كثير تحت قوله تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين ، الآية ، من زيادة عيسى في هذا الحديث غلط من الناسخ .

(١) وفي الجمل : قوله « ورافلك إلى ، أى إلى محل كرامتى ومقر ملائكتى اه .
(٢) قال صاحب الجلالين : « ومطهرك ، مبعذك ، وفي الجمل قوله : مبعذك أى مخرجك من بينهم لأن كونه في جملتهم بمنزلة التنجيس له بهم اه .

(٣) وفي الجلالين : « وجاعل الذين اتبعوك ، صدقوا بنبوتك من المسلمين والنصارى ، وفي الجمل : فيه قولان أظهرهما أنه خطاب لعيسى عليه السلام ، والثاني أنه خطاب لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الوقف على قوله « من الذى كفروا » تاماً اه . قلت : وما ذكره الشيخ قدس سره من المراتب ذكر نحوها مولانا أنور الكشميرى في رسالته عقيدة الإسلام عن البحر المحيط فقال : وهذه الأخبار الأربعة ترتيبها في غاية الفصاحة ، بدأ أولاً بإخباره تعالى لعيسى أنه متوفيه فليس للباكرين به تسلط عليه ولا توصل إليه ، ثم بشره ثانياً برفعه

قوله: (فتلتهم معذرتهم) بحذف^(١) المضاف أى معذرة فتنهم^(٢) أى جريرتهم
التي ارتكبوها في الدنيا .

إلى سمانه وسكناه مع ملائكة عبادته فيها وطول عمره في عبادة ربه، ثم ثالثاً برفعه
إلى سمانه بتطهيره من الكفار فعم بذلك جميع زمانه حين رفته وحين ينزله في
آخر الدنيا، فمى بشارة عظيمة له أنه مطهر من الكفار أولاً وآخرأ، ولما كان
التوفى والرفع كل منهما خاصاً بزمان بدى بها، ولما كان التطهير عاماً يشمل سائر
الأزمان آخر عنهما، ولما بشره بهذه البشائر الثلاث وهى أوصاف له في نفسه
بشره برفعة اتباعه فوق كل كافر لتقر بذلك عينه ويسر قلبه، ولما كان هذا
الوصف من اعتلاء تابعيه على الكفار من أوصاف تابعيه تأخر عن الأوصاف
الثلاثة التى لنفسه، إذ البداءة بالأوصاف التى للنفس أم، ثم اتبع بهذا الوصف
الرابع على سبيل التبشير بحال تابعيه في الدنيا ليكمل بذلك سروره بما أوتيته
وأوفى تابعوه من الخير اه .

(١) قال القسطلانى: قوله فلما توفيتنى أى بالرفع إلى السماء لقوله تعالى:
«إني متوفيك ورافعك»، والتوفى أخذ الشيء وافياً، والموت نوع منه اه . وفى
الجلالين قوله: «فلما توفيتنى، قبضتني بالرفع إلى السماء»، قال صاحب الجمل: أى
أخذتني وافياً بالرفع إلى السماء، والتوفى يستعمل فى أخذ الشيء وافياً أى كاملاً
والموت نوع منه قال تعالى: «الله يتوفى الأنفس حين موتها»، الآية، وهذا
جواب عن سؤال هو أن عيسى حى فى السماء فكيف قال «فلما توفيتنى»، مع
أن السؤال إنما يتوجه على قول من يقول إن السؤال والجواب وجدا يوم
رفعه إلى السماء، وأما من قال إنهما يكونان يوم القيامة؟ وعليه جرى الشيخ
المصنف كالجهور فلا إشكال اه . قلت وإليه ميل البخارى كما تقدم قريباً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التفسير، وأشار به البخارى إلى بيان

قوله : (للبسنا لشبهنا) أولو أنزلنا ملكاً لأنزلناه بصورة إنسان إذ^(١) لا طاعة

تفسير قوله عز وجل ففتنهم في قوله عز اسمه «ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركؤكم الذين كنتم تزعمون» ثم لم تكن فتنهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ، ويشير إلى المَعذرة قولهم : «والله ربنا ما كنا مشركين» قال القسطلاني : قوله معذرتهم ، أي التي يتوهمون أنهم يتخلصون بها اه . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الرازي ، قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة ، لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام ، وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم وإقامتهم عليه إلا أن تبرأوا منه لحلفوا أنهم ما كانوا مشركين فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالآوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : ثم لم تكن فتنهم ، معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى : ثم لم تكن عاقبة فتنهم إلا البراءة ، اه مختصراً . وفي الجلالين : قوله «فتنهم» أي معذرتهم ، قال صاحب الجمل : أي جوابهم ، وسماه فتنة لأنه كذب ، وبسط الراغب في معنى الفتنة واستعملها كلاماً طويلاً .

(١) وفي الجلالين : «ولو جعلناه» أي المنزل «ملكاً لجعلناه رجلاً» أي على صورته ليتمكنوا من رؤيته إذ لا قوة للبشر على رؤية الملك ، وفي الجمل عن أبي السعود : المعنى لو جعلنا النذير الذي اقترحوه ملكاً مثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعة الآحاح لمعاينة الملك على هيكله ، وقال الخازن : وذلك أن البشر لا يستطيعون أن ينظروا إلى الملائكة في صورهم التي خلقوا عليها ولو نظر إلى الملك ناظر لصنع عند رؤيته ولذلك كانت الملائكة تأتي الأنبياء في صور الإنس كما جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي ، وكما جاء

لهم برؤيته، مع أنه لو أزل على هيئته وصورته لم يأت (١) الخلط والتباس المتوقف عليه التعليم والتعلم، فإذا لم ينزل في صورته ونزل في صورة إنس عاد المحذور كما كان وصار السؤال وارداً كما ورد على إرسال الإنس نفسه.

قوله: (البسط الضرب) يعني (٢) أن المراد بالبسط هنا الضرب.

الملكان إلى داود عليه السلام في صورة رجلين، وكذلك أتت الملائكة إلى إبراهيم ولوط عليهما السلام اه.

(١) قال ابن كثير: أي لو بعثنا إلى البشر رسولا ملكياً لكان على هيئة الرجل ليتمكن مخاطبته والارتفاع بالأخذ عنه، ولو كان كذلك لالتبس عليهم الأمر اه.

(٢) قال الحافظ: قوله «باسطوا أيديهم» الخ وصله ابن أبي خاتم عن ابن عباس في قوله تعالى: «والملائكة باسطوا أيديهم» قال هذا عند الموت اه. وقال العيني: أشار به إلى قوله تعالى: «والملائكة باسطوا أيديهم» وقوله: «ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم» وجوابه لو محذوف تقديره لرأيت عجيباً قوله: «باسطوا أيديهم» أي بالضرب، وقيل بالعذاب، وقيل بقبض الأرواح من الأجساد، ويكون هذا وقت الموت، وقيل يوم القيامة، وقيل في النار، وقال الزمخشري: «باسطوا أيديهم» يسطون إليهم أيديهم يقولون أخرجوا أرواحكم إلينا من أجسادكم، وهذا عبارة عن العنف والإلحاح في الإزهاق، وتفسير الضرب بالبسط غير موجه لأن المعنى البسط بالضرب، يعني الملائكة يسطون أيديهم بالضرب، اه مختصراً. وفي التفسير الكبير قال ابن عباس ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط إليه يده بالمسكوه اه. وقال الراغب: بسط الشيء نشره وتوسعه، ثم قال بعد الكلام على اللغات: بسط اليد مدها قال تعالى: «وكلهم باسط ذراعيه» وبسط الكف تارة يستعمل للطلب نحو «باسط

قوله : (سرمداً دائماً) الظاهر أن^(١) المصنف قصد بذلك دفع ما يرد على ظاهر آية الأنعام والقصاص من توم معارضة حيث قال في الأولى : « وجعل الليل سكناً ، وهو يقتضى اتصاف الليل بالسكون والقرار ، وأيضاً فالليل كثيراً ما تتصف بالسرمد فيقال ليل سرمد ، وصرح في الثانية بتقضيها وعدم قرارها حيث قال : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية ، وحاصل الدفع أن سرمد ههنا وإن كان للدوام إلا أن السرمد في صفة الليل ليس بمعنى الدوام

كفيه إلى الماء ، وتارة لاخذ ، نحو « والملائكة باسطوا أيديهم » وتارة للصولة وللضرب قال تعالى : « ويسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء » ، وتارة للبذل والإعطاء ، نحو : « بل يدها مبسوطتان » اهـ مختصراً . وفي الجلالين : « باسطوا أيديهم » إليهم بالضرب والتعذيب قال صاحب الجمل : وفي الحديث أن أرواح الكفار تأتي الخروج فتضربهم الملائكة حتى تخرج فيفيد أن أرواح الكفار لا تخرج بغيره اهـ .

(١) قال الحافظ : كذا وقع ههنا وليس هذا في الأنعام وإنما هو في سورة القصص ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية ، أي دائماً قال : وكل شيء لا يتقطع فهو سرمد ، وقال الكرماني : كأنه ذكرها ههنا لمناسبة قوله تعالى في هذه السورة « وجاعل الليل سكناً » اهـ . وقال العيني : لا مناسبة لذكر هذا ههنا لأنه لم يقع هذا إلا في سورة القصص ، ثم قال بعد ذكر قول الكرماني : قلت لم يذكر وجه أكثر هذه الألفاظ المذكورة ولا تعرض إلى تفسيرها ، وإنما ذكر هذا مع بيان مناسبة بعيدة على ما لا يخفى اهـ . قلت : الظاهر ما قاله الكرماني وتبعه الحافظ والقسطلاني أنه ذكره ههنا لمناسبة آية سورة الأنعام وإلا فلا وجه لذكره ههنا ، وأجاد الشيخ قدس سره

ولأنما هو مجاز عن الطول ، وكذلك السكن صفة لليل ^(١) باعتبارها فيه لا بحسب نفسه لأن كل ما فيه من الأناسي والدواب يسكن فيه فلو كان الليل ساكناً بنفسه لسرمد الليل . لم يتقضى وليس كذلك ، والله أعلم .
قوله : (رهوت ^(٢) خير من رحوت) وكذلك قوله : تهرب الخ حاصله أن

في توجيه ذكره ههنا بأنه أشار إلى دفع التعارض في الآيتين بأن السكون والقرار في الآية ليس بمعنى الدوام كما يتوهم من قولهم ليل سرمد ، بل هو مجاز عن الطول .

(١) قال الرازي : قال صاحب الكشف : السكن ما يسكن إليه الرجل ويطمن إليه استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل اه . وقال أيضاً في قوله تعالى : دقل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً ، الآية : نبعز وجل على أن الوجه في كون الليل والنهار نعمتان يتعاقبان على الزمان لأن المرء في الدنيا وفي حال التكليف مدفوع إلى أن يتعقب لتحصيل ما يحتاج إليه ، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار ، ولأجله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات ، ومعلوم أن ذلك لا يتم لولا الراحة والسكون بالليل فلا بد منهما اه .

(٢) قال الحافظ : فسر معنى ملكوت بملك ، وأشار إلى أن وزنه رهوت ورحوت ، ويوضحه كلام أبي عبيدة فإنه قال في قوله تعالى : وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ، أى ملك السماوات ، خرج مخرج قولهم في المثل : رهوت خير من رحوت أى رهبة خير من رحمة اه . وقال العيني : فسر ملكوت بقوله ملك ، وقال الجوهري : الملكوت من الملك كالرهوت من الرهبة ، ويقال : الواو والتاء فيها زائدتان ، وقال المفسرون : ملكوت كل شيء معناه ملك كل شيء ،

مقام الخشية^(١) أعلى وأفضل من مقام الرجاء ، فإن الخاشي يتكلف من الأعمال والمخاط ما لا يتحملة الراجي فأنذر أكثر من الإخبار .

أى هو مالك كل شيء والمتصرف فيه على حسب مشيئته ومقتضى إرادته ، وقيل : الملكوت الملك بأبلغ الألفاظ ، وقيل الملكوت عالم الغيب كما أن الملك عالم الشهادة . وفى تقرير المكي رحمه الله : قوله الملك : يريد أن الواو والتاء مزيدتان للبالغة كما فى رهوت ورحوت ، ثم أورد ما كان هنا من المثل المشهور فقال : رهوت خير من رحوت ، ثم فسر هذا المثل بقوله : وتقول تهرب الخريد أن الرحوت والرحوت مصدران مجهولان ، وحاصل معناه أنك إن تهرب وتؤدب فى أمر خير كتعلم الدين مثلا أولى لك من أن ترحم فتترك عنه .

(١) بسط الكلام على ذلك الإمام الغزالي فى الإحياء وشارحه صاحب الإتحاف بما لا مزيد عليه ، فقال : أولا الرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان بهما يقطع من طرق الآخرة كل عقبة كئود ، فلا يقود إلى قرب الرحمن ، روح الجنان ، مع كونه بعيد الأرجاء ، ثقبيل الأعباء ، إلا أزمة الرجاء . ولا يصد عن نار الجحيم ، والعذاب الأليم ، مع كونه محفوظاً بطائفة الشهوات وعجائب اللذات ، إلا لسياط التخويف و سطوات التعنيف ، فلا بد به إذن من بيان حقيقتهما وفضيلتهما وسبيل التوصل الجمع بينهما مع تضادهما وتعادلهما ، ونحن نجمع ذكرهما فى كتاب واحد يشتمل على شطرين : الشطر الأول فى الرجاء ، والشطر الثانى فى الخوف ، ثم قال بعد بسط الكلام الطويل عليهما فى بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما : اعلم أن الأخبار فى فضل الخوف والرجاء قد كثرت وربما ينظر الناظر إليهما ويعتريه شك فى أن الأفضل أيهما ؟ وقول القائل الخوف أفضل أم الرجاء ؟ سؤال فاسد بضاهى قول القائل الخبز أفضل أم الماء ؟ وجوابه أن يقال : الخبز أفضل للجائع ، والماء أفضل للعطشان فإن اجتماعا نظر إلى الأغلب ، فإن كان الجوع أغلب ، فالخبز أفضل

وإن كان العاقل أغلب فالإمام أفضل، وإن استويا فهما متساويان، وهذا لأن كل ما يراد لمقصود فضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه، والخوف والرجاء وراء أن يداوى بهما القلوب، فضلهما بحسب الداء الموجود، فإن كان الغالب على القلب داء الأمن من مكر الله تعالى والاغترار به فالخوف أفضل، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله، فالرجاء أفضل، ويجوز أن يقال مطلقاً: الخوف أفضل لأن المعاصي والاغترار على الخلق أغلب، إلى أن قال بعد الكلام الطويل: فالخلق الموجودون في هذا الزمان كلهم الأصلح لهم غلبة الخوف بشرط أن لا يخرجهم إلى اليأس وترك العمل، وقطع الطمع من المغفرة، فيكون ذلك سبباً للتكاسل عن العمل، وداعياً إلى الانهماك في المعاصي، فإن ذلك قنوط وليس بخوف، إنما الخوف هو الذي يحث على العمل ويكدر جميع الشهوات، ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويدعوه إلى التجافي عن دار الغرور فهو الخوف المموددون حديث النفس إلى آخر ما بسطه. وقال النووي في شرح المذهب: اتفق أصحابنا وغيرهم على أنه يستحب للريض ومن حضرته أسباب الموت ومعاناته أن يكون حسن الظن بالله راجياً رحمته، وأما في حال الصحة ففيه وجهان لأصحابنا حكاهما القاضي حسين وصاحبه المتولى وغيرهما، أحدهما: يكون خوفه ورجاؤه سواء والثاني يكون خوفه أرجح، قال القاضي: هذا الثاني هو الصحيح، هذا قول القاضي، والأظهر أن الأول أصح ودليله ظواهر القرآن العزيز، فإن الغالب فيه ذكر الترغيب والترهيب مقرونين كقوله تعالى: ديوم تبيض وجوه وتسود وجوه، ثم قال بعد ذكر الآيات العديدة فيهما: وقد تقيعت الأحاديث الصحيحة الواردة في الخوف والرجاء، وجمعتها في كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف أحاديث الخوف مع ظهور الرجاء فيها، اه مختصراً.

قوله : (وكيل حفيظ محيط) يعني^(١) أن الوكالة هنا ليست بمعناه ، بل المراد بها الحفظ والإحاطة ، وهما وصفان لازمان للوكيل عادة لتمكّنه من التصرف في ما وكل عليه .

قوله : (إنه ضروب للعذاب) يعني^(٢) أن العذاب أصناف وضروب .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « والله على كل شيء وكيل ، أي حفيظ محيط اه . و زاد العيني : وفي بعض الشروح قوله : « وكيل ، يريد « لست عليكم بوكيل ، ونزلت هذه الآية قبل الأمر باقتال اه . وفي الجلالين في قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ، حفيظ . قال صاحب الجمل : قوله وكيل أي متولى جميع أمور خاقه الذين أتم من جملتهم ففوضوا أموركم إليه ، واقصروا عبادتكم عليه اه . وما أفاده الشيخ قدم سره ظاهر ، يعني أنه ليس من التوكيل الشرعي .

(٢) بسط الشراح في معنى قوله قبلا وفي ضبط هذا اللفظ ، وقال الحافظ بعدما بسط الكلام على الآقاويل فيه : ولم أر من فسره بأصناف العذاب فليحذر اه . وحكى القسطلاني قول الحافظ هذا ولم يزد عليه بشيء ، وقال العيني : قوله ضروب للعذاب أشار به إلى قوله تعالى : « وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ، ثم قال : قبلا جمع قبيل والمعنى أشار به إلى أن معنى قبيل ضربوب يعني أنواع للعذاب ، كل ضرب أي كل نوع من تلك الضروب ، قبيل أي نوع اه . وهذا التفسير من منتقادات الشيخ قدم سره كما تقدم في مقدمة هذا التعليق ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المقرر بالتقصيرات أن ذكر هذا التفسير هنا ليس في محله بل هو تفسير لما سيأتي في سورة الكهف في قوله عز اسمه : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا ، قال صاحب الجلالين : قوله وقبلا ، مقابلة وعياناً ، وهو القتل يوم بدر ، وفي قراءة

قوله : (سنستدرجهم تأتيهم من مامنهم) هذا المعنى^(١) مستنبط بملاحظة ما بعده وهو قوله : «من حيث لا يعلمون» فإن الآخذ لمن لم يعلمه المأخوذ من حيث كان آمناً وهو المراد كقوله تعالى : «فأتاهم الله من حيث لم يخفوه»^(٢) لبيان اتحادهما من حيث المعنى .

بضمين جمع قبيل أى أنواعاً ، اه . لكن فيه أن الإمام البخارى فسر قبلا الذى فى سورة الكهف بقوله استنفاً ، نعم أخرج السيوطى فى الدر عن مجاهد أنه قرأ : «أو يأتيهم العذاب قبلا» أى قبائل ، اه . قال العيني فى الكهف : من قرأ بضمين أراد أصناف العذاب ، اه . قال البغوى فى المعالم : قرأ أبو جعفر وأهل الكوفة قبلا بضم القاف والباء جمع قبيل أى أصناف العذاب نوعاً نوعاً ، اه . فالظاهر عندى أن هذا التفسير كان لقبلا الذى فى الكهف نقله هنا من سهو الكاتب .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : «والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» ، وفسر قوله : «سنستدرجهم» بقوله : «تأتيهم من مامنهم» أى من موضع أمنهم ، اه . قال القسطلانى : وأصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة ، أى نأخذهم قليلاً قليلاً إلى أن تدرجهم العقوبة وذلك أنهم كلما جددوا خطيئة جدت لهم نعمة فظنوا ذلك تقريراً من الله تعالى وأنساهم الاستغفار اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى «سنستدرجهم» الاستدراج أن يأتيه من حيث لا يعلم ، ومن حيث يتلطف به حتى يغيره ، اه . وأصل الاستدراج التقريب منزلة منزلة من الدرج ، لأن الصاعد يرقى درجة بعد درجة ، اه ما فى الفتح .

(٢) قال العيني : قوله كقوله تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحفبوا»

قوله : (يمدونهم يزنون) أفاد^(١) بذلك طريق مدم أبام النعى .
قوله : (خيفة خوفا) وإيراد^(٢) خفية تبنيه على فرق بينهما .

وجه التشبيه فيه هو أخذ الله إياهم بفتنة كما قال في آية أخرى : وحتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة ه اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : د وإخوانهم يمدونهم فى النعى ثم لا يقصرون ه وفسر د يمدونهم ، بقوله : يزنون ، وقال أبو عبيدة : أى يزنون لهم النعى والكفر اه . قلت : وتام الآية د إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ، وإخوانهم يمدونهم فى النعى ثم لا يقصرون ، قال صاحب الجلالين : د وإخوانهم ، أى إخوان الشياطين من الكفار يمدونهم الشياطين فى النعى ثم لا يقصرون ، أى يكفون عنه بالتبصر كما تبصر المتقون اه . وبسط صاحب الجمل فى وجوه تفسير الآية على أقوال فقال : فى هذه الآية أوجه : أحدها أن الضمير فى إخوانهم يعود على الشياطين لدلالة لفظ الشيطان عليهم ، أو على الشيطان نفسه لأنه لا يراد به الواحد بل الجنس ، والضمير المنصوب فى يمدونهم يعود على الكفار ، والمرفوع يعود على الشياطين أو الشيطان كما تقدم ، والتقدير : وإخوان الشياطين تدمم الشياطين ، وعلى هذا الوجه فالخبر جار على غير من هو له فى المعنى ، ألا ترى أن الإمداد مسند إلى الشياطين وهو فى اللفظ خبر عن إخوانهم ، وهذا التأويل الذى ذكرته هو قول الجمهور وعليه عامة المفسرين ، قال الزحخشري : هو أوجه لأن إخوانهم فى مقابلة الذين اتقوا اه . ثم ذكر وجوهاً آخر .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وتوضيحه أن الإمام البخارى أشار بهاتين الكلمتين إلى الآيتين المختلفتين من سورة الأعراف ، فأشار بقوله د خيفة ، إلى ما فى آخر سورة الأعراف من قوله تعالى : د واذكر ربك فى نفسك تضرعاً

وخيفة ودون الجهر من القول بالعدو والآصال، وأشار بقوله «خفية» إلى ما في أول الأعراف في الركوع السابع من قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» لأنه لا يحب المعتدين، قال الحافظ: قال أبو عبيدة في قوله «واذكر ربك في نفسك» تضرعاً وخفية، أى خوفاً وذهبت الرواى لكسرة الخاء، وقال ابن جريج : في قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» أى سرراً، وقوله : من الإخفاء فيه تجوز، والمعروف في عرف أهل الصرف عن الإخفاء لأن المزيد مشتق من الثلاثى، ويوجه الذى هنا بأنه أراد انتظام الصفتين من معنى واحد، اهـ. وهكذا فى العبنى لكن فيه : أراد به أن الخفية مأخوذ من الإخفاء وفيه تأمل لأن القاعدة أن المزيد فيه يكون مشتقاً من الثلاثى دون العكس، ولكن يمكن أن يوجه كلامه باعتبار انتظام الصفتين فى معنى واحد اهـ. وهكذا فى القسم الثانى بلفظ الصفتين بدل الصفتين، ثم بسط صاحب الجمل تحت قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» الكلام على الدعاء هل هو فى معناه أو معنى العبادة؟ وحكى عن الخازن وفرع بعض أصحاب الطريقة على قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» فقال هل الأفضل إظهار العبادات أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن إخفاء الطاعات والعبادات أفضل من إظهارها لهذه الآية ولكونه أبعد عن الرياء، وذهب بعضهم إلى أن إظهارها أفضل ليقترن به غيره فيعمل مثل عمله، وتوسط الحكيم الترمذى فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء فالأولى إخفاء العبادات خوفاً لعمله عن البطلان، وإن كان قد بلغ فى الصفاء وقوة اليقين إلى التمكن بحيث صار مباحيناً لشأنه الرياء كان الأولى فى حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء به، وذهب بعضهم إلى أن إظهار العبادات المفروضة أفضل من إخفائها، فصلاته المكتوبة فى المسجد أفضل من صلاته فى بيته، وسلاة النفل فى البيت أفضل من صلاته فى

قوله : (أرني أعطني) فسر^(١) به لعدم ذكر المفعول ، وقلبا يحذف مفعول مثل تلك الأفعال بخلاف الإعطاء فإن مفعوله يقدر كثيراً .
قوله : (غامر سابق بالخير) ليس^(٢) المعنى أنه وارد في الرواية بهذا المعنى

المسجد وكذا إظهار الزكاة أفضل من إخفائها ، ويقاس على هذا سائر العبادات اهـ .
وقد تقدم الكلام على التفاضل بين إخفاء الصدقة وإظهارها في كتاب الزكاة ،
وكذا على الذكر بالجهر في باب ما يكره من رفع الصوت من كتاب الجهاد .

(١) أجاد الشيخ قدم سره في وجه التفسير بالإعطاء ، ولذا احتاج المفسرون إلى تقدير المفعول الثاني ، ففي الجلالين : قال رب أرني نفسك أنظر إليك ، انتهى .
قال صاحب الجمل : قوله أرني فعل أمر مبني على حذف الياء ، وباء المتكلم مفعول أول ، والثاني محذوف قدره الشارح بقوله نفسك ، والمعنى مكنتي من رؤيتك وهيئتي لها ، فإن فعلت في ذلك أنظر إليك فتغير الشرط والجزاء ، انتهى . وقال القسطلاني : أي أرني نفسك أنظر إليك ، فتأتي مفعولي أرني محذوف ، والرؤية عين النظر ، لكن المعنى اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك ، انتهى . وفي الخازن : قال الزجاج : فيه اختصار تقديره أرني نفسك أنظر إليك ، وقال ابن عباس : معناه أعطني ، انتهى . قلت : وإنما احتاجوا إلى تفسير قوله أرني بقولهم أعطني أو مكنتي لدفع إيراد اتحاد الشرط والجزاء ، وفي تقرير المكي قوله : أعطني يريد أن المراد بالرؤية رؤية البصر لا رؤية القلب ، فالمعنى أعطني رؤيتك بالبصر ، انتهى .

(٢) أراد الشيخ قدم سره بذلك دفع ما يرد على الإمام البخاري على تفسيره بذلك أنه مستغرب كما قاله الحافظ ، وهو من منتقادات الشيخ قدم سره كما تقدم في مقدمة اللامع مبسوطاً ، فدفعه الشيخ بأن الإمام البخاري ذكر معناه الآخر .

بل الغرض منه أنه قد بأتى بهذا^(١) المعنى أيضاً ولا يبعد^(٢) حمله في الرواية على هذا المعنى .

قوله : (أدخلوا الباب سجداً) والمراد^(٣) بالباب باب المسجد الذي كان معهم من الثوب فأمرُوا أن يدخل كل واحد منهم هذا المسجد بعد السجود على بابه

(١) كما يظهر من كلام السكرماني والعيني إذ قالوا : غامر بالغين المعجمة من باب المفاعلة، أى سبق بالخير أو وقع في أمر أو زاحم وخاصم إلى آخر ما بسط في معانيه، وقال الراغب : أصل الغمر إزالة أثر الشيء ، ومنه قيل للبلاء الكثير الذي يزيل أثر سبله غمر ، وبه شبه الرجل السخى ، والفرس الشديد العدو ، فقيل لها غمر اه . وقال المجدد : الغمر الماء الكثير ، والكريم الواسع الخلق ، ومن الخيل الجواد ، ومن الثياب السابغ ، ومن الناس جماعتهم ولفيفهم ، وغمر الخلق كثير المعروف سخى بين الغمورة اه .

(٢) ففي تقرير المكي قوله : « سابق بالخير » فسر به لأن معنى غامر دخل في غمرة الخصومة ومعظمها ، ومعلوم أن خصومة أبي بكر لا يكون بالخير ، ، فلذا قال : إن المراد بغامر أى سابق الخير اه .

(٣) ففي المدارك : « وادخلوا الباب ، باب القرية أو باب القبة التي كانوا يصلون إليها ، وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام ، وإنما دخلوا الباب في حياته ودخلوا بيت المقدس بعده اه . قال صاحب الإكليل : قوله « باب القرية » الخ يعني أن الباب للعهد والمعهود ، أما باب القرية لتي أمرُوا بدخولها أو باب القبة المضروبة في التيه التي كانوا يصلون إليها ويصلي فيها موسى وهارون على نبينا وعليهما الصلاة والسلام . في النهاية : القبة من الحجاب بيت صغير مستدير ، ولعلها كانت منزلة الخراب للمسجد ، فإن صلاتهم لم تكن

ليدل ذلك على الانحناء^(١) والانتقاد لأمر الله تعالى .

قوله : (الأقال المغام) احتاج^(٢) إلى تفسيره لما اشتهر استعمال النفل فيما يعطيه الإمام زيادة على السهم وهو غير مراد ههنا ، وذكر^(٣) العطية في ترجمة النافلة استطراد وتنبيه على المعنى القوي .

قوله : (وتصدية الصغير) فالفرق^(٤) بين المكاء والتصدية بحسب هذا

صححة إلا في يعمهم وكنا نسهم على ما صرح به الطيبي في شرح المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وقوله : وهم لم يدخلوا الخ هذا دليل على أن المراد باب القبة لا باب بيت المقدس اه . وقال العيني قوله : : ادخلوا الباب ، أى باب القرية وقيل باب القبة التى كانوا يصلون إليها اه . قلت : لكن المعروف عند المفسرين أن المراد بالباب باب بيت المقدس أو باب أريحاء .

(١) وفي الجلالين قوله : : سجداً ، أى منحنين اه . وفي الجمل : أشار إلى أن : سجداً ، نصبه على الحال أى متواضعين ، وعبارة الخازن : سجداً منحنين متواضعين كالراكع ، ولم يرد به نفس السجود اه .

(٢) وهو ظاهر ، ففي المجمع هن النهاية : النفل بالفتح ، وقد تسكن زيادة يخص بها بعض الغزاة ، وهو أيضاً الغنيمة اه .

(٣) قال العيني : إنما ذكر هذا استطراداً ، لأن في معنى الأقال التى هي المغام معنى العطية ، قال الجوهرى : النفل والنافلة عطية التطوع من حيث لا تجب ومنه نافلة الصلاة اه .

(٤) أجاد الشيخ قدس سره في بيان الفرق بينهما ، ونبه بقوله على هذا التفسير أن ذلك يان لما اختاره البخارى ، وإلا فالمفسرون مختلفون في ذلك كما سياتى قريباً ، وفي تقرير المكي : الصغير يعنى بدون إدخال الأهابع في الفم ،

التفسير أن المكاء هو الصغير بإدخال الأصبع في الفم والتصدية بدونه .

فالفرق بين المكاء والتصدية بإدخال الأصابع في الفم في الأول وعدمه في الثاني وكلاهما صوت الفم، وعامة المفسرين على أن التصدية ضرب الأكف اه . وفي تقريره الآخر : تصدية سي . اه . قلت : وكلام الراغب يؤيد تفسير البخاري إذ قال في مكاء : مكاء الطير يمكو مكاء صفر ، قال تعالى : وما كان صلاتهم عند البيت ، الآية تنبيهاً أن ذلك منهم جار مجرى مكاء الطير في قلة الغناء اه . وقال في التصدية : الصدى صوت يرجع إليك من كل مكان صقيل ، والتصدية كل صوت يجرى مجرى الصدى في أن لا غناء فيه ، وقوله تعالى : وما كان صلاتهم ، الآية ، أى غناء ما يرددونه غناء الصدى ، ومكاء الطير . والتصدى أن يقابل الشيء مقابلة الصدى ، أى الصوت الراجع من الجبل اه . وفي الجلالين : إلا مكاء صغيراً ، وتصدية تصفيقاً . وفي الجبل : المكاء مصدر مكاء يمكو مكوأ من باب عدا ومكاء أيضاً صفر ، والمكاء بالضم كالبكاء ، والتصدية فيها قولان : أحدهما أنها من الصدى وهو ما يسمع من رجوع الصوت في الأمكنة الخالية الصلبة ، يقال منه صدى يصدى تصدية ، والمراد بها هنا ما يسمع من صوت التصفيق بإحدى اليدين على الأخرى ، وفي التفاسير : إن المشركين كانوا إذا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ويتلو القرآن صفقوا بأيديهم وصفروا بأفواههم ، والثاني أنها من الصد وهو المنع ، والأصل تصددة بدالين فأبدلت ثانيتهما ياء تخفيفاً اه مختصراً . وفي الخازن : المكاء في اللغة الصغير ، والتصدية التصفيق ، وفي اشتقاقه قولان ، أحدهما أنه من الصدى ، وهو الصوت الذى يرجع من الجبل كالجيب للمتكلم ولا يرجع إلى شيء ، والثاني قال أبو عبيدة أصله تصددة فأبدلت الياء من الدال ، اه ملخصاً . وفي المدايك قوله تعالى : إلا مكاء ، صغيراً ، وتصدية تصفيقاً ، اه مختصراً .

قوله : (لما يحبيكم يصلحكم) ولما^(١) لم يخبر لإرادة المعنى الحقيقي صير إلى المجاز ، وهو ما يفيد في الحياة الآخروية من الأمور والأحكام .

قوله : (اغتر بهذه الخ) اغتر^(٢) أول وأصرفها عن الظاهر ، وهذا تسليم منه لما أعاده الرجل ، وحاصل جوابه أن القتل إن كان جائزاً كما زعمت ، فذاك وإن لم يكن جائزاً كان دوام العذاب لازماً ، فدرء المفسدة أولى من جلب المصلحة فإن الأمر إذا دار بين حرمة وجوب كان الترك هو الواجب لا الإقدام عليه .

(١) وهذا ظاهر فإن الحياة الدنيوية لا تعلق لها بالاستجابة ، وفي الجلالين قوله : لما يحبيكم ، من أمر الدين ، لأنه سبب الحياة الأبدية ، وفي الجمل : لما يحبيكم ، أى لما فيه حياتكم قال السدى : هو الإيمان ، لأن الكافر ميت فيجبا بالإيمان ، وقال قتادة : هو القرآن ؛ لأنه حياة القلوب وفيه النجاة والعصمة في الدارين ، وقال مجاهد : هو الحق ، وقال محمد بن اسحق : هو الجهاد لأن الله تعالى أعز به بعد الذل ، وقيل : هو الفهامة لأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون اه . عن الخازن .

(٢) هكذا في تقرير المبكى ولفظه قوله : اغتر (مغرور شدن من) بأن أول في الآية السابقة وأترك العمل بظاهرها بأن أقول أن الأمر بقتالهم إنما هو بشرط الشوكة والقدرة على الدفع ، وليست الشوكة لنا فلا قتال علينا ، بل قتالنا ازدياد الفتنة اه . وقال العيني تبعاً للكرمانى : قوله اغتر من الاغترار بالمعجمة والراء المكررة ، أى تأويل هذه الآية أحب إلى من تأويل الآية الأخرى التي فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم اه . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في تفسير سورة البقرة في باب قوله تعالى : (وقاتلوا حتى لا تكون فتنة الخ) ولا يذهب عليك أن قوله اغتر بالفتن المعجمة ، هو المعروف في

قوله : (حتى لا تكون فتنة) وليس هذا تخصيصاً للآية بموردها حتى يتوهم^(١) أن العبرة لعموم اللفظ ، فكيف خصص ابن عمر تلك الآية بقتال المشركين فقط ، بل المقصود أن مورد الآية ما لم يلتبس فيه وجه القتال فهو واضح لا خفاء فيه فلا يقاس عليه ما هو ملتبس الحقيقة ، فإن قتال ابن الزبير ومن قاتله لم يدر أيهما على الحق ، وإن كانت القرينة ترجح حقيقة ابن الزبير فلا يقاس مظلون الخيرية على متيقنها .

متون النسخ الهندية ، وعليه بنى الكرمانى والعينى شرحيهما وهكذا فى نسخة القسطلانى ، لكنه قال : اغتر فى هذين الموضعين بالغين المهجمة والفوقية من الاغترار ، أى تأويل هذه الآية ، وإن طائفتان ، أحب من تأويل الأخرى ، ومن يقتل مؤمناً الذى فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم ولا يذعن عن الكشميين : أعير بضم الهمزة وفتح العين المهمة وتشديد التحتية فى الموضعين اه . قلت : وعلى الثانى بنى الحافظ شرحه ، وقال هكذا للكشميين فى الموضعين ، ولغيره بفتح الهمزة فذكر الرواية الثانية .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، والعبرة عندنا الحنفية لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما هو معروف فى كتب الفقه والأصول ، وبسط الكلام على ذلك السيوطى فى الإتيان ، إذ قال : اختلف أهل الأصول هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ والأصح عندنا الأول ، وقد نزلت آيات فى أسباب واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار فى سلمة بن صخر ، وآية اللعان فى هلال وحدث القذف فى رماة عائشة ، ثم تعدى إلى غيرهم ، ومن لم يعتبر عموم اللفظ قال : خرجت هذه الآية ونحوها لدليل آخر ، كما قصرت آيات على أسبابها اتفاقاً لدليل قام على ذلك ، ثم قال بعد ذكر الدلائل على

(دارى الامر بالمعروف النخ) أى^(۱) إذا كان الأمر بالمعروف والناهون عن المنكر نصف المخالفين أو أكثر منه وجب الأمر والنهى، وإن أقل منه لم يجب، وإن كان الأفضل^(۲) هو الإتيان بهما.

اعتبار العموم، قال ابن تيمية: قد يحىء كثير من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا، كقولهم إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت، وإن آية الكفالة نزلت في جابر بن عبد الله، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من اليهود والنصارى، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بمسببه؟ فلم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلة، اه مختصراً.

(۱) قال الكرماني: قوله مثل هذا أى مثله في أن لا يضر الواحد من الإثنين، ولا المائة من المائتين عند الأمر والنهى اه. قال صاحب التفسير: يعنى يكس بازندارد خود را از امر كردن بمعروف و دوكس را و منع كردن يكى از منكرات شرعيه دوكس را و اگر نه كندكنا هكار ميكرد ديك: اه كبيره اه.

(۲) وفيه تفاصيل بسطت في محلها، وبسط الكلام على ذلك الغزالي في

قوله : (أهوى ألقاه في هوة) وليس ^(١) هذا اللفظ هنا في هذه السورة ،
فإيراده تأييد لما ترجم به قوله : « والمؤتفكات ، حيث كان المراد هو السقوط
والانقلاب كما هو مصرح في قوله تعالى : « والمؤتفكة أهوى » .

الإحياء إذ قال في جملة الشروط : الخامس كونه قادراً ولا يخفى أن العاجز
ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها ، وقال
ابن مسعود رضي الله عنه : جاهدوا الكفار بأيديكم ، فإن لم تستطيعوا إلا أن
تكفروا في وجوههم فافعلوا ، واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز
الحسي ، بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله فذلك في معنى العجز ، وكذلك
إذا لم يخف مكروهاً ، ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليستفت إلى معنيين أحدهما
عدم إفادة الإنكار والآخر خوف مكروه ، ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة
أحوال ، أحدها أن مجتمع المعنيين بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويضرب إن
تكلم فلا تجب عليه الحسبة ، بل ربما تحرم في بعض المواضع . نعم يلزمه أن
لا يحضر في مواضع المنكر ويعتزل في بيته ، الحالة الثانية أن ينتفى المعنيين
جميعاً ، بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ، ولا يقدر له على مكروه ، فيجب
عليه الإنكار وهذه هي القدرة المطلقة ، الحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره
لكنه لا يخاف مكروهاً فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ، ولكن تستحب
لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين ، الحالة الرابعة عكس هذه
وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه ، ولكن يظل المنكر بفعله وهذا ليس بواجب
وليس بحرام ، بل هو مستحب ، وبدل عليه الخبر في فضل كلمة حق عند إمام
جائز اه مختصراً . ثم بسط الكلام على فروعها وتفصيلها .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكر هذه اللفظة التي في سورة النجم
في تفسير سورة برامة ، وما أفاده أوجه بما قاله الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام

(وإن كان جمع المذكور النخ) أشار^(١) بذلك إلى أن الخوائف على هذا التقدير شاذ.

البخارى قال: أولا والمؤتفكات انتفكت انقلبت به الأرض، والمؤتفكات وارد في سورة براءة، ثم ذكر بعده متصلاً قوله أهوى ألقاه في هوة، قال الحافظ تبعاً للسكرماني: قوله أهوى ألقاه، هذه اللفظة لم تقع في سورة براءة، وإنما هي في سورة النجم، ذكرها المصنف هنا استطراداً من قوله والمؤتفكة أهوى اه. وحاصل ما أفاده الشيخ أن الإمام البخارى ذكر أولاً قوله والمؤتفكات وهو وارد في سورة براءة في قوله: ألم يأتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات الآية، قال صاحب الجمل: أى المتقلبات التى جعل الله عاليها سافلها ويقال: أفك إذا قلبه وبابه ضرب اه وقال العيني: فسر البخارى المؤتفكات بقوله انتفكت: انقلبت به الأرض وهم قوم لوط، وأصله من أفكك يافكك إذا صرفه عن الشيء وقلبه، والافكة العذاب الذى أرسله الله إلى قوم لوط فقلب بها ديارهم، والبلدة مؤتفكة وتجمع على مؤتفكات اه مختصراً. ولما كان ذكر قوم لوط في النجم بلفظ أوضح منه ذكرها توضيحاً لقوله الأول، وفي الجلالين قوله: والمؤتفكة، وهى قرى قوم لوط أهوى، أسقطها بعد رفعها إلى السماء مقلوبة إلى الأرض اه. وهكذا فسر عامة المفسرين لفظه أهوى بالإسقاط بعد الرفع، وقال الراغب: الأهوى سقوط من علو إلى سفلى، وأهواه أى رفعه في الهواء ثم أسقطه قال تعالى: والمؤتفكة أهوى، اه. وفسره البخارى بقوله: ألقاه في هوة، وقال العيني: الهوة بضم الهاء وتشديد الواو وهو المكان العميق اه. وقال المجد: الهوة كقوة ما انبسط من الأرض أو الوهدة الغامضة منها اه. وتفسير البخارى يالغانها إلى الهوة ظاهر لأن الأرض لما رفعت صار محلها هوة، ثم إذا أسقطت في هذا المحل أسقطت في هوة وغار.

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ذكر قوله: الخوائف

وأشار بذلك إلى قوله تعالى «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم وطبع الله على قلوبهم، الآية، ثم ذكر معنى الخالف المفرد، وفسره بقوله: الذي خلفني فقعدي بعدى، قال العيني: إشارة إلى تفسير الخالف، وهو الذي يقعد بعد الشخص في رحله، ويجمع على خالفين كما في قوله تعالى «فاقعدوا مع الخالفين» انتهى. ثم استشهد على هذا المعنى البخاري بقوله: ومنه يخلفه في الغابرين، قال العيني: قوله ومنه يخلفه الخ أي من هذا لفظ يخلفه في الغابرين، وهذا دعاء لمن مات له ميت اللهم اخلفه في الغابرين، أي في الباقيين من عقبه، وفي مسلم من حديث أم سلمة: اللهم اغفر لاني سلمة وأخلفه في عقبه في الغابرين، قال النووي: أي الباقيين، انتهى مختصراً. قال الحافظ: أشار بقوله ومنه يخلفه في الغابرين إلى حديث عوف بن مالك في الصلاة على الجنائز انتهى. ثم رجع الإمام البخاري إلى أصل القول وهو الخوالم، فقال: يجوز أن يكون النساء من الخالفة، والمعنى أن الخوالم جمع خالفة، ولا ضمير في ذلك فإن النساء أيضاً كانت من المتخلفين، وعليه بنى صاحب الجلالين تفسيره إذ قال في قوله تعالى: «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم»، جمع خالفة أي النساء اللاتي يتخلفن في البيوت انتهى. ثم قال الإمام: البخاري وإن كان جمع الذكور فإنه لم يوجد الخ، يعني أن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل إلا في حرفين، قال الحافظ: قال أبو عبيدة في قوله: «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم»، يجوز أن يكون الخوالم ههنا النساء ولا يكادون يجمعون الرجال على فواعل، غير أنهم قد قالوا فارس وفوارس، وهالك وهالك، وقد استدرك عليه ابن مالك شاهر وشواقر وناكس ونواكس وداجن ودواجن، إلى آخر ما بسط من الاستدراك على اللفظين، وهكذا استدرك عليه غيره وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: إن الخوالم

قوله : (إن أحدم رفع قدمه) أراد^(١) بالرفع رؤيته إلى قدمه لما أن العادة أن القدم لا ترفع إلا بعد النظر إلى موضعه الذي يرفع منه ويوضع فيه ،

على هذا التقدير شاذ ، قال صاحب الجمل : الخوالف جمع خالفة من صفة النساء ، وقال النحاس : يجوز أن يكون من صفة الرجال بمعنى أنها جمع خالفة ، يقال رجل خالفة ، أى لا خير فيه ، فعلى هذا يكون جمعاً للذكور باعتبار لفظه ، وقال بعضهم : إنه جمع خالف يقال رجل خالف أى لا خير فيه ، وهذا مردود ، فإن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل وصفاً لماعل إلا ما شذ ، من نحو فوارس ونواكس وهوالك انتهى . قال الحافظ : المراد بالخوالف فى الآية النساء والرجال العاجزون والصبيان فجمع جمع المؤنث لكونهن أكثر فى ذلك من غيرهن انتهى .

(١) ولفظ الحديث فى مناقب أبى بكر : لو أن أحدم نظر تحت قدميه لأبصرنا ، قال الحافظ : فى رواية موسى لو أن بعضهم طأطأ بصره ، وفى رواية حبان رفع قدميه ، ووقع مثله فى حديث حبشى بن جنادة أخرجه ابن عساكر وهى مشكلة ، فإن ظاهرها أن باب الغار استقر بأقدامهم وليس كذلك ، إلا أن يحمل على أن المراد أنه استقر بئياهم ، وقد أخرجه مسلم من رواية حبان المذكورة بلفظ : لو أن أحدم نظر إلى قدميه أبصرنا تحت قدميه ، وكذا أخرجه أحمد عن عفان عن ممام ، ووقع فى معازى عروة بن الزبير فى قصة الهجرة قال : وأتى المشركون على الجبل الذى فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى طلوعوا فوقه وسمع أبو بكر رضى الله تعالى عنه أصواتهم فأقبل عليه الهم والخوف ، فعند ذلك يقول له النبي صلى الله عليه وسلم : لا تحزن إن الله معنا ، وفى ذلك يقول الله عز وجل : وإذا يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ، الآية ، وهذا يقوى أنه قال : ما فى حديث الباب حينئذ ، ولذلك أجابه بقوله لا تحزن اه مختصراً .

سبياً في مثل تلك الجبال

قدر^(١) لرجلك قبل الخطو موضعه فن علا زلقاً عن غرة ألجا
قوله : (قلت أبوه الزبير) أى كنت أقول ذلك لنفسى^(٢) ، وأعده أهلاً
للخلافة ، وهذه^(٣) مقولة ابن عباس .

وأنت خير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه عما وجه به الحافظ من الاستئثار
بالياب ، ويؤيد توجيه الشيخ ما في مناقب أبي بكر من لفظ نظر تحت قدميه ،
وما في رواية أخرى بلفظ طأطأ بصره .

(١) قوله : قدر بصيغة أمر من التقدير ، والرجل بكسر الراء القدم ، والخطو
بفتح المعجمة المشى ، ورفع القدم والزلق بالتحريك الوحل ، وهو الطين
المخلوط بالماء ، وقال الراغب : الزلق والزلل متقاربان ، انتهى . ومعنى
قوله : ألجا دخل اللجة ، ولجة الماء بالضم معظمه يقال : لججت السفينة تلججاً
خاضت اللجة .

(٢) وهو كذلك كما سياتى قريباً في حديث محمد بن عبيد عن ابن أبي مليكة
دخلنا على ابن عباس فقال ألا تعجبون لابن الزبير قام في أمره هذا ، فقلت :
لأحاسبن نفسى له ما حسبتها لأبى بكر ولا لعمر ، وفي تقرير المكى قوله :
فقلت أى فقلت فى نفسى لأحاسبن أى لأطالبن نفسى حسن المعاملة له مطالبة
لم أطالها منها لأبى بكر ولا لعمر مع أنهما كانا خيراً منه ، وإنما قصدت بذلك
أن لا اتهم بمخالفتى عنه ، ولم يكن احتمال هذه التهمة مع أبى بكر وعمر ، وقلت :
أى فى نفسى فى عد شرافته لأنه ابن عمه النبى صلى الله عليه وسلم الخ .

(٣) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الرد على القسطلانى إذ قال : قال
ابن أبى مليكة قلت أى لابن عباس كالمسكر عليه امتناعه من مبايعة ابن الزبير

قوله : (إسناده) إنما سألته (١) إسناده لأنه كان أورده بالنعنة .

معدداً شرفه واستحقاقه للخلافة: أبوه الزبير الحديث، وهذا الكلام وإن أخذه القسطلاني عن العيني إذ قال قوله : قلت أبوه الزبير ، القائل هو ابن أبي مليكة يعدد بهذا إلى آخره شرف ابن الزبير واستحقاقه الخلافة الخ . لكنه غير صحيح أصلاً ، والعجب منهما أنهما جزما في المناقب بكونه مقولة ابن عباس ، فقد تقدم في كتاب المناقب في مناقب الزبير تعليقا ، قال ابن عباس : هو حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فيه الحافظ : هو طرف من حديث سيأتي في تفسير براءة من طريق ابن أبي مليكة عن ابن عباس ، وهكذا قال العيني ، هذه قطعة من حديث سيأتي في تفسير براءة من طريق ابن أبي مليكة ، اه . وقال القسطلاني : هناك قوله قال ابن عباس عما وصله في سورة براءة ، اه . فهو لا . كلهم جازمون بأنه مقولة ابن عباس لا ابن أبي مليكة ، وهو نص لفظ البخاري في المناقب ، وقال الحافظ في الإصابة : في ترجمة الزبير ، وفي البخاري عن ابن عباس أنه وصف ابن الزبير فقال : عفيف الإسلام ، قارىء القرآن ، أبوه حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمه بنت الصديق ، وجدته صفية حمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعمه أبيه خديجة بنت خويلد ، اه . فلا أدري كيف توهم الذين قالوا ههنا : إنه مقولة ابن أبي مليكة ، قاله راداً ومنكراً على ابن عباس معدداً فضائل الزبير .

(١) وبه جزم الكرماني إذ قال : فإن قلت قد ذكر الإسناد أولاً ، فامعنى السؤال عنه ؟ قلت : السؤال عن كيفية النعنة بأنها بالواسطة أو بدونها ، اه . ثم قال الحافظ : قوله فشغله إنسان ظاهر هذا أنه صرح له بالتحديث ، لكن لما لم يقل ابن جريج احتمال أن يكون أراد أن يدخل بينهما واسطة ، واحتمل عدم الواسطة ، ولذلك استظهر البخاري بإخراج الحديث من وجه آخر عن ابن جريج ، ثم من وجه آخر عن شيخه ، اه .

قوله : (فاختلط به نبات الأرض فنبت) لما كان ظاهر قوله فاختلط (١) إلى الآية ، يقتضى وجود النبات قبل ذلك حتى يوجد الاختلاط ، افتقر إلى تفسيره فقال : المراد به النبات إلا أنه لما كان أمرع كان كأنه نبت حين نزل الماء فاختلط الماء بالنبات .

قوله : (يقال تلك آيات) يعنى هذه يعنى أن (٢) لفظه تلك موضوعه للإشارة

(١) أى إلى آخر الآية ، وتوضيح ذلك أنه عز اسمه قال في سورة يونس : وإنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام ، الآية ، ولما كان الأصل في الباء الإلصاق ، فظاهر لفظ الآية أنه اختلط بالماء النبات الذى كان موجودا قبل ذلك ، ففسره ابن عباس بأن معنى قوله اختلط نبت ، فأجاد الشيخ قدس سره في توجيه تعبيره بالاختلاط وهو إسراع النبات ، قال الحافظ : وصله ابن جرير من طريق آخر عن ابن عباس في قوله : وإنما مثل الحياة الدنيا الآية ، قال : اختلط فنبت بالماء كل لون مما يأكل الناس كالخضرة والشعير وسائر حبوب الأرض ، انتهى . والمعروف عند المفسرين أن الباء للسببية في الجلالين : فاختلط به ، أى بسببه نبات الأرض واشتبك بعضه ببعض ، اه . وقال الرازى في تفسيره : قوله فاختلط به نبات الأرض ، الآية . هذا الكلام يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لأنه إذا نزل المطر فنبت بسببه أنواع كثيرة من النبات وتكون تلك الأنواع مختلطة ، وهذا فيما لم يكن نابثاً قبل نزول المطر ، والثانى أن يكون المراد منه الذى نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز ، وإنما هو فى أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه ، فإذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر أى اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز ذلك النبات ، اه .

(٢) قال العيني : قوله يقال النخ ، أشار به إلى قوله تعالى : وآل من تلك

إلى البعيد، وليس كذلك ههنا إذ الإشارة إلى نفس هذه الآيات القرآنية لا آيات السكتب السماوية الآخر حتى يتحقق معنى البعد، ومثله في وضع اللفظة موضع أخرى قوله تعالى : حتى إذا كنتم فالتشبيه إنما هو في وضع الكلمة مقام أخرى .

قوله : (أحسنوا الحسنى الخ) لما كانت^(١) الزيادة تتوقف على تعيين مقدار نفس الأجر المترتب على الإحسان احتيج إلى تعيين ما في جزاء الحسنى لتصح الزيادة عليه ، فقال مثلها حسنى أى للمحسنين أجر الحسنى مثل الحسنى

آيات السكتاب الحكيم ، وأراد أن تلك ههنا بمعنى هذه، على أن معنى تلك آيات السكتاب هذه أعلام القرآن، وعلم من هذا أن اسم الإشارة للغائب قد تستعمل للحاضر لنسكتة يعرفها من له يد في العربية، وقال الزخشرى : تلك إشارة إلى ما تضمنته السورة من الآيات ، والسكتاب السورة وقوله : مثله أى مثل المذكور ووجه المماثلة بينهما هو أن تلك بمعنى هذه، فكذلك قوله بهم بمعنى بكم حيث صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة، كما أن في الأول صرف اسم الإشارة عن الغائب إلى الحاضر ، والنسكتة في الثانى المبالغة كأنه بذكرها لهم لغيرهم ولم أر أحداً من الشراح خرج من حق هذا الموضع ، بل منهم من لم يذكره أصلاً كما أن أبا ذر لم يذكره في روايته ، اه .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في شرح هذا الكلام ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح حق التعرض ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن معنى قوله : مثلها حسنى أى مثل الحسنة جزاؤها ، فالمراد بالحسنى الجزاء ، قال الرازى في تفسيره : يحتاج إلى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة . أما اللفظ الأول وهو قوله تعالى : د للذين أحسنوا ، فقال ابن عباس : معناه للذين ذكروا كلمة لا إله

وزيادة عليه ، فقوله : حسنى بعد قوله مثلها^(١) حسنى إما بيان للضمير المجرور أو تمييز عن نسبة المثل إلى ضميره .

قوله : (يثنون صدورهم شك وامترأ في الحق) ولا يريد^(٢) بذلك تفسير الثنى ، بل المراد التنبيه على علة فعلهم هذا حيث كانت باعثة لهم على ارتكابه فإنهم لما ارتابوا في عله^(٣) تعالى وشكوا فيه كان شكهم ذلك سبباً لثنيهم صدورهم ليستخفوا منه ، فالمراد بالحق عله الثابت المحيط لكل شيء ثم إن الظاهر من

إلا الله ، وقال الأصم : الذين أحسنوا في كل ما تعبدوا به ، وأما اللفظ الثاني وهو الحسنى فقال ابن الأنبارى تأنيث الأحسن ، والعرب توقعها على كل حالة محبوبة ، وقال الزحشرى : المراد المثوبة الحسنى ، وأما اللفظ الثالث وهو الزيادة فاختلف الناس في تفسيرها ، انتهى .

(١) هكذا في الأصل والمراد بقوله : بعد قوله مثلها حسنى ، أى في آخر قوله مثلها حسنى فإن لفظ حسنى ليس بمكرر بعد قوله مثلها حسنى .

(٢) قال الكرماني : قوله يثنون من الثنى وهو الشك في الحق والاذورار عنه انتهى . قال العيني : ثنى عنه صدره ، طوى عنه كشهجه انتهى . قال صاحب الجمل : قوله يثنون أصله يثنون لأنه من باب رمى فالمصدر الثنى نقلت ضمة الياء إلى النون قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين فوزنه يفعون لأن الياء المحذوفة هي لام الكلمة ، وقوله : د ليستخفوا منه ، متعلق يثنون ، والمعنى أنهم يفعلون ثنى الصدر لهذه العلة ، وقال الحافظ : قوله شك وامترأ هو قول مجاهد أيضاً في قوله تعالى : د ألا إنهم يثنون صدورهم ، قال شك وامترأ في الحق انتهى .

(٣) وفي تقرير المسكى : كان المنافقون يسرون بكلام النفاق فيما بينهم فيقرب صدره إلى صدر الآخر لئلا يطلع الله تعالى بكلامهما فيخبر نبيه

الروايتين أن نزول الآية في المؤمنين والكافرين كليهما^(١) ولا يخفى أن الباعث للمؤمنين على ما ذكر في الرواية هو شدة الخشية ، فلا يرد أنهم كيف جهلوا من صفات الله تعالى ما يحمله المؤمن ، وأيضاً فإن ذلك كان شأن بعضهم لا كلهم

فذكر « ألا إنهم » انتهى . واختلف المفسرون في سبب نزول هذه الآية ففي الحازن قال ابن عباس : نزلت في أخنس بن شريق وكان رجلاً حلو الكلام حلو المنظر ، وكان يلقي رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يحب ، وينطوي بقلبه على ما يكره . فذكر : « ألا إنهم » يثنون صدورهم ، يعني يخفون ما في صدورهم من الضغينة والعداوة ، من ثبوت الثوب إذا طويته ، وقال عبد الله بن شداد : نزلت في بعض المنافقين كان إذا مر برسول الله صلى الله عليه وسلم تثنى صدره وظهروه . وطأطأ رأسه وغطى وجهه كي لا يراه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال قتادة : كانوا يحنون صدورهم كي لا يسمعوا كتاب الله ، وقيل كان الرجل من الكفار يدخل بيته ويرخي ستره ويخفي ظهره ويتغشى بثوبه ويقول : هل يعلم الله ما في قلبي ، ومعنى الآية على ما قاله الأزهري إن الذين أضمرُوا عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخفى علينا حالهم في كل حال ، وقد نقل عن ابن عباس غير هذا التفسير ، وهو ما أخرجه البخاري في أفرادهِ عن محمد بن عباس بن جعفر ، فذكر حديث الباب من أناس يستحيون أن يتخلوا اهـ .

(١) ففي الجلالين : نزل كما رواه البخاري عن ابن عباس فيمن كان يستحي أن يتخل أو يجامع فيفضى إلى السماء ، وقيل في المنافقين : « ألا إنهم » يثنون صدورهم ، الآية ، قال صاحب الجمل بعد ترجيح نزوله في المنافقين : ويمكن أنه بوجه تزيلها على القول الأول يجعلها مسوقة للردح في حق هؤلاء المسلمين فقولهُ : « ألا إنهم » أي المسلمين يثنون صدورهم الخ استحياء من كشف عوراتهم وأبدانهم ، وأما على القول الآخر فيكون القصد منه اللوم والذم اهـ .

قوله : (هو تأكيد التجبر) يعنى ^(١) أن إيراد المترادفين لإفادة التوكيد

قوله : (حميد مجيد الخ) بياض ^(٢) فى الأصل

(١) أشار بذلك إلى قوله تعالى : « واتبعوا أمر كل جبار عنيد ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله الشراح فقد قال العيني : أشار بأن هذه الألفاظ الثلاثة معناها واحد ، وهو تأكيد التجبر ، انتهى . ووجه الأوجيه أنه لم يبق فى كلامه فائدة التكرار وعلى ما أفاده الشيخ تظهر فائدته وهو التأكيد ، قال صاحب الجمل : العنيد الطاغى المتجاوز فى الظلم من قولهم عند يعند إذا جاء من جانب إلى جانب ، وعند أبى عبيد : العنيد والعنود والعائد والمعاوند كله بمعنى المعارض والمخالف ، انتهى .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر واحد ، قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد ، أى إن الله هو الذى يستحق الحمد والمجد والشرف ، وقوله كأنه فعيل ليس هذا محل الشك حتى قال كأنه فعيل ، بل هو على وزن فعيل من صيغة ما جدد وحميد بمعنى محمود من حمد على صيغة المجهول ، وقال الطيبي : الحميد مبالغة الما جدد من المجد وهو سعة الكرم ، وقيل الحميد بمعنى العظيم الرفيع القدر اه . وقال القسطلانى والتعير بكأن فيه شئ فإنه بوزن فعيل من غير شك ، وقال القشيري : فهو بمعنى العظيم الرفيع القدر ، فهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل معناه الجزيل العطاء فهو فعيل بمعنى فاعل ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخارى أشار بلفظ كان إلى الاختلاف فى أنه بمعنى فاعل أو مفعول ، وقال الحافظ قوله : « حميد مجيد ، الخ كذا وقع هنا والذى فى كلام أبى عبيدة حميد مجيد أى محمود ما جدد ، وهذا هو الصواب ، والحميد فعيل من حمد فهو حامد أى يحمد من يطيعه أو هو حميد بمعنى محمود ، والحميد فعيل من مجد بضم الجيم يمجّد كشرّف يشرف وأصله الرقة انتهى .

قوله : (والظہری ہہنا) أى حیث ^(۱) يستعمل فى معنى العون والمدد
ولیس إشارة إلى ما فى الآیة لانه لیس فیها بالمعنى الذى ذكره بعد قوله هہنا .
قوله : (مجریها الخ) الظاهر ^(۲) أن هہنا نستخین وقع بینہما خلط من

(۱) وتوضیح ذلك أن الإمام البخاری أشار بذلك اللفظ إلى ما فى
سورة هود فى قصة شعيب عليه السلام لما قال قومه : ولولا رهطك لرجمناك ،
ويا قوم أرهطى أعز علیکم من الله واتخذتموه ورامکم ظهرياً ، أى يقول : لم
تلتفتوا إليه ، وما أفاده البخاری فى معناه ظاهر ، وتقدم هذا الكلام فى كتاب
الأنبياء فى قصة شعيب ، وتقدم هناك ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح هذا
الكلام ، ولفظ البخاری فيما تقدم الظہری أن تاخذ معك دابة أو وعاء تستظهر
به ، وليس فيما تقدم لفظة هہنا كما ترى ، ولذا أورد الشراح على لفظة هہنا على
البخاری ، قال العینی : إن أراد بقوله هہنا تفسیر الظہری الذى فى القرآن فلا
يصح ذلك ، لأن تفسیر الظہری هو الذى ذكره أولاً انتهى . وقال القسطلانى
حذف هہنا كما لا ینى ذر أوجه انتهى . وفى التيسير لفظ هہنا موهم است که
ظهري در تفسیر آية باين معنى است وابن باتفاق أهل علم باطل و نادرست ،
انتهى . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره غاية توجيه الكلام لتصحيح
كلام البخاری ، وفى تقرير المسکی : والظہری هہنا أى فى كلامنا لا فى الآیة
المذكورة ، وقوله دابة أو وعاء وإنما تكون ظهرياً لأن الوعاء تضعها فى
حقیقتك خلفك ، والدابة تعلقها وتربطها بعمز راحلتك فكذا أن كل واحد منهما
خلف ظہرك فکانا ظهرياً انتهى .

(۲) اعلم أولاً أن الإمام البخاری أشار بذلك إلى تفسیر قوله تعالى :
وقال اركبوا فيها بسم الله مجریها ومرساها ، (الله هى کی نام کی سامعوى
اسکا جلنا اور اس کا تھیرنا ، واختلط كلام الشراح فى شرح هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ

النصائح أحدهما مجريها ومرسيها ، من فعل به ، والثانية مجراها ومرساها ، من فعل به ، فكتب الناصح متعلق الأول بالثاني وهذا هو الظاهر من بعض حواشي الكتاب ، ولا يبعد أن يقال في توجيه العبارة المكتوبة هنا أن المراد بقوله فعل به على زنة المجهول هو الفعل المتعدي لا المجهول ، ولما كان الأصل في الأفعال هو التعدية صح إرادته بإطلاق المتعدي ، ودلالة المجهول على المتعدي ظاهرة ، فكان المعنى أن قرأ أيضا مجريها ومرسيها ، على زنة الفاعل من الفعل المتعدي وهو الأفعال ، ولا يخفى ما فيه التكلف المستغنى عنه غير أنه أيسر من التغليب .

قدس سره من تصحيح العبارة واضح جداً ، وقال الكرمانى : قوله مجراها بضم الميم مسيرها ، ومرساها موقعها ومحبسها مصدران بمعنى الإجراء والإرساء ، وقرأ : مجراها ومرساها بفتح الميم من الجرى والرسو ، ومجريها ومرسيها بلفظ الفاعل وهو المراد بقوله من فعلها بصيغة المعروف ولفظ المفعول أى مجريها انتهى . وقال العيني : فسر قوله مجراها بضم الميم الذى هو قراءة الجمهور بقوله مدفعها وأراد به مسيرها ، وعن ابن عباس مجراها حيث تجرى ، ومرساها حيث ترسو ، وقوله هو مصدر أجريت ، أراد به المصدر الميمى والمصدر على بابه من أجريت إجراء ، قوله : أرسيت حبست أى معنى أرسيت حبست : وقوله : يقرأ مرساها يبنى بفتح الميم وهى قراءة السكوفيين ، قوله : من رست يعنى أن مرساها بفتح الميم مأخوذ من رست أى السفينة إذا ركبت واستقرت وكذلك مجراها بفتح الميم من جرت ، وقوله : ومجريها ومرسيها يعنى تقرأ بضم الميم فيهما والمعنى الله مجريها ومرسيها فالأول من الإجراء ، والثانى من الإرساء ، قوله : من فعلها بصيغة المعلوم والمجهول يرجع إلى القراءتين ، ففى قراءة بفتح الميم بصيغة المعلوم

قوله : (قال قتادة لذو علم عامل بما علم) إنما فسر^(١) بذلك لأن غاية العلم

وفى قراءة بلفظ الفاعل بصيغة المجهول انتهى . وقال القسطلانى فى الكلام الأخير : ويقرأ أيضاً (مجريها ومرسيها) بضم الميم وياء ساكنة فيهما بدل الألف مع كسر الراء والسين ، والمعنى اقه مجريها ومرسيها وهى مأخوذة (من فعل بها) بكسر ميم من وضم فا فعل مبنياً للفعول انتهى . ثم لا يذهب عليك أن الموجود فى النسخ الهندية : مجراها موقفها ، وفى الشروح الأربعة : مجراها مدفها ، قال الحافظ : وقع فى بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء ، وهو تصحيف لم أره فى شيء من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكايها عن رواية الشيخ أبى الحسن القابسى قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى ، والصواب ما فى الأصل بدال ثم فاء ثم عين انتهى . وقال القسطلانى : قوله مدفها وفى بعض الأصول موقفها بالواو والقاف ، وعزى لرواية القابسى قال الحافظ ابن حجر : وهو تصحيف لم أره فى شيء من النسخ وهو فاسد المعنى انتهى .

(١) أشار بذلك إلى ما فى سورة يوسف من قوله تعالى : « وإنه لذو علم لما علمناه » ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، ولم يتعرض الشراح لوجه تفسير قتاده بشئ ، وأجاد الشيخ قدس سره فى توجيهه ويؤيده ما سياتى قريباً من أثر قتادة عن الدر المنثور قال الرازى فى تفسيره : وقوله « وإنه لذو علم لما علمناه » قال الواحدى : يحتمل أن تكون ما مصدرية والهاء عائدة إلى يعقوب وتقدير لذو علم من أجل تعليمنا إياه ، ويمكن ما بمعنى الذى والهاء عائدة إليها والتأويل إنه لذو علم للشئ الذى علمناه يعنى أنه لما علمناه شيئاً حصل له العلم بذلك الشئ ، وفى الآية قولان آخران : الأول أن المراد بالعلم الحفظ أى أنه لذو حفظ لما علمناه ، والثانى لذو علم لفوائده ما علمناه وحسن آثاره ، وهو إشارة إلى كونه عاملاً بما علمه اه .

هو العمل ولأن العلم الخالي عن العمل بمقتضى عليه كلاغم^(١) والمقام مقام تمدح فلا يكون إلا معه ، ولأن المذكور بعد قوله: لذو علم هو قوله لما علمنا فلو لم يحمل أحد اللفظين على غير ما حمل عليه الآخر لزم^(٢) التكرار قوله : (الذى يلتقى طرفاه) يعنى^(٣) بها الجانبين الذين على رأسه وهو

(١) هكذا فى الأصل ، والصواب على الظاهر كلا علم ، وقال السيوطى فى الدر: أخرجه ابن جريج وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن قتادة فى قوله : ولما علمنا لذو علم لما علمناه ، قال إنه لعامل بما علم ومن لا يعمل لا يكون عالماً اهـ .

(٢) ولذا احتاج المفسرون إلى تأويله كما تقدم من كلام الرازى . وفى الجلالين: قوله ولما علمناه ، أى لتعليمنا إياه ، قال صاحب الجمل: أشار به إلى أن ما مصدرية ويصح أن تكون موصولة والمعنى إنه لذو علم للشئ الذى علمناه ، والمعنى أنه لما علمناه هذه الاشياء حصل له العلم بتلك الاشياء اهـ . وخازن ، وأنت خير بأن مجرد حصول العلم بشئ بعد تعليمه تعالى عز اسمه ليس فيه كثير مدح فالأوجه ما أفاده الشيخ قدمى سره .

(٣) قال الكرماني : المسكوك بفتح الميم وشدة للكاف الأولى هو مكيال فيه ثلاث كيلات ، وقال العيني : أى قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى : ، قالوا نفقد صواع الملك ، الآية ، وروى عن ابن عباس فى قوله صواع الملك قال : كان كهياة المسكوك من فضة يشربون فيه ، وقد كان للعباس مثله فى الجاهلية ، وقال زيد بن زيد: كان كأساً من ذهب ، وقال ابن اسحق كان من فضة مرصعة بالجواهر جعلها يوم ف عليه السلام مكيالاً لا يكال بغيرها وكان يشرب فيها وهو بفتح الميم وتشديد الكاف المضمومة وسكون الواو فى آخره كاف أخرى مكيال معروف لأهل العراق فيه ثلاث كيلجات ، وقال ابن الأثير : اسم

متصور^(١) إذا أخذ الصواع طويلاً ، مثل كاسة بعض الفقراء السائلين على الأبواب .

قوله : (وليس في كلام العرب) الأترنج أى ^(٢) المتسكاً بمعنى الأترج لأن الكلام فيه لا في الأترنج

للسكياك ويختلف في مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه في البلاد ، اه مختصراً .

(١) يعنى يظهر صورته بملاحظة الكاسة التى يأخذها الفقراء لاسيما الفقراء الهنود السائلون على الأبواب يعلقونها على أكتافهم جا عليها تحت آباطهم ، وفي تقرير البنجاني قوله : يلتقى طرفاه أى أطرافه ، يعنى الذى يكون جوفه والجانب السفلى متسعاً ، والناحية العليا ضيقاً اه .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى دفع ما يتوهم من ظاهر كلام البخارى أن الأترنج لا يكون في كلام العرب ، فنبه الشيخ أن المراد أن تفسير المتسكاً بأترنج لا يكون في كلام العرب ، قال الحافظ : قوله ليس في كلام العرب يريد أنه ليس في كلام العرب تفسير المتسكاً بالأترج ، وتعقب الشراح على هذا قال الحافظ : ما نفاه المؤلف تبعاً لأبي عبيدة قد أثبتته غيره انتهى . وقال القسطلاني : وتعقب بما في المحكم حيث قال : المتسكاً الأترنج ، ونقله الجوهري في صحاحه عن الأخفش ، وقال أبو حنيفة الدينوري : بالضم الأترنج وبالفتح الموسن ، وعن أبي على القالى وابن فارس في مجمله نحوه وعند عبد بن حميد أن ابن عباس كان يقرأ متسكاً مخففة ويقول هو الأترج انتهى . وفي تقرير المسكى قوله المتسكاً ، اعلم أن القراءة المتواترة هو المتسكاً ، وأما المتك يأسكان التاء وعدم الهمزة كما مر عن مجاهد فى قراءة شاذة ، وفسر بالأترنج فقال البخارى : إن هذه

قوله : (فإن كان ثم أترنج فإنه بعد المتسكا) جواب على تقدير تسليم أن يكون المتسكا من كلمات العرب بمعنى الأترنج وحاصله ^(١) أنا إن سلنا أن المتسكا معناه الإترنج فإننا نقول لا مخلص من موضع الإتسكاء إذ لو كان المعنى

القراءة العادة غلط إذ لا معنى للمتك فهو لفظ مهمل ، وتفسيره بالأترنج غلط إذ لم يجه المتك في كلام العرب بمعنى الأترنج على أنه لم يكن طعاماً ثمّة الأترنج بل كان شيئاً آخر مما يقطع بالسكين كاللحم ونحوه ، ولو سلم أنه كان الأترنج فأقول الأترنج يكون بعد المتسكا ، بمعنى يتخذ المتسكا أولاً ، ثم يقعد الإنسان عليه ثم بعده يأخذ الأترنج بيديه فيقطعه ، وإذا كان الأترنج بعد المتسكا فكان المتسكا سابقاً أصلاً فالباعث على تغيير اللفظ إلى المتك الذي يراد به الأترنج الذي هو متأخر عن المتسكا وفرع له مع أنه موهوم لا علم بوجوده ثمّة كما مر قوله ، فلما احتج بمعنى فلما صاروا محجوجين ، وثبت عليهم أنه المتسكا الذي يكون من النمارق لا الأترنج فروا إلى شر من الأول فقالوا : المتك هنا بمعنى طرف البظر وقد وجد المتك بمعنى طرف البظر في كلام العرب ، قال قدس سره : ويمكن إصلاح هذا بأن يقال المراد بالمتك ما يستقر عليه المتك يعني طرف البظر وهو المتسكا بعينه ، فكان مجازاً من قبيل ذكر الحال لإرادة المحل ، وكان مآل القراءتين إلى معنى واحد وهذا جيد اه .

(١) قلت : وحاصله على ما نقله الحافظ عن الكرماني إذ قال : قال الكرماني أراد البخاري أن المتسكا في قوله : درأعدت لمن متسكا ، اسم مفعول من الاتسكاء وليس هو متسكا بمعنى الأترج ولا بمعنى طرف البظر ، فجاء فيها بعبارة معجرفة كذا قال فوقع في أشد ما نكره فإنها إساءة على مثل هذا الإمام الذي لا يليق لمن يتصدي لشرح كلامه اه .

أن امرأة العزيز آتتهن أترنجاً ، فإنما آتتهن بعد^(١) الاتكاء ، فلا ينبغي أن يعدل عن لفظ الاتكاء إذ لا يحصى عنه لكونه لازماً على تقدير ، فينبغي أن يقال إنه متكأ مشددة التاء بمعنى موضع الاتكاء ، وما ينبغي أن يعلم أنهم أرادوا بقوله إنما هو المتكأ ساكنة التاء بإرادة معنى البظر هو الذى أرادته المؤلف بلفظ المتكأ ، وإنما الفرق فى اللفظ فإن المؤلف أخذ اللفظ على وزن المفعول من التفعيل ، وهؤلاء على حذف المضاف يعنى موضع وضع البظر وهو المجلس والوسادة وأبأ ما كان^(٢) أو على أنه من إطلاق الحال وإرادة المحل .

(١) قال القسطلانى : قوله فإن كان ثم أترج فإنه بعد اتكاء قيل المتكأ طعام يحز حزاً ، وقال ابن عباس وسعيد بن جبیر والحسن وقناة ومجاهد : متكأ طعاماً سماه متكأ لأن أهل الطعام إذا جلسوا يتكئون على الوسائد فسمى الطعام متكأ على الاستعارة ، وقيل المتكأ طعام يحتاج إلى أن يقطع بالسكين ، لأنه متى كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتكأ عليه عند القطع وقد علم مما مر أن المتكأ المخفف يكون بمعنى الأترج وطرف البظر ، وأن المشدد ما يتكأ عليه من وسادة وحينئذ فلا تعارض بين النقلين اهـ . قال الحافظ : المتكأ بضم أوله وسكون ثانيه وبالتنوين على المفعولية هو الذى فسرّه مجاهد وغيره بالأترنج ، وهى قراءة ، وأما القراءة المشهورة فهو ما يتكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الأكابر عند الضيافة ، وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض ، وقد روى عن مجاهد أنه قال : من قرأها مثقلة قال الطعام ، ومن قرأ مخففة قال الأترج ثم لا مانع أن يكون المتكأ مشتركاً بين الأترج وطرف البظر والبظر بفتح الموحدة وسكون الظاء المشالة موضع الختان من المرأة انتهى .

(٢) قوله أبأ ما كان عطف على المجلس أى المجلس كان ، أو الوسادة أو غيرهما ، وقوله :

قوله : (تفتؤ لا تزال) يعنى (١) أن كلمة لا ههنا مقدرة .

قوله : (قالت هيت لك) قرأه (٢) ابن مسعود رضى الله عنه بضم التاء ، والآخرون بفتحها وعليه مدار اعراض أبي وائل ، وكذلك اختلف ابن مسعود

أو على أنه عطف على قوله : على حذف المضاف ، فلا سقوط في الكلام على الظاهر كما يتوهم ، ثم قول البخارى وأبطل الذى قال الخ فسر القسطلانى بقوله : (وأبطل) قول (الذى قال) إن المتكأ هو الأترج الخ وهذا أخذه من كلام أبي عبيدة ولفظه : وزعم قوم أنه الترنج وهذا أبطل باطل في الأرض انتهى . وزاد الحافظ في كلام أبي عبيدة إذ قال : زعم قوم أنه أترنج وهذا البطل باطل في الأرض ، ولكن عسى أن يكون مع المتكأ ترنج يأكلونه ، ويقال : أتى له متكأ يجلس عليه انتهى .

(١) أشار البخارى بذلك إلى ما في سورة يوسف : قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً ، الآية ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : د تفتؤ تذكر يوسف ، أى لا تزال تذكره ، وروى الطبرى عن مجاهد تفتؤ أى لا تفتقر عن حبه وقيل معنى تفتؤ تزال لحذف حرف النفى اه ، وهكذا قال الكرماني والعيني : حذف حرف النفى ، وهكذا في الجلالين : قالوا تالله لا تفتؤ تزال ، قال صاحب الجمل : إنما قدر الشارح أداة النفى لأن القسم المثبت لايجاب إلا بفعل مؤكد بالنون أو اللام أو بهما ، فلما رأينا الجواب ههنا خالياً منهما علمنا أن القسم على النفى : أى أن جوابه منق لا مثبت ، فلذلك قدر النفى إلى آخر ما بسطه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، واختلفت الروايات عن ابن مسعود في قراءته بالضم أو الفتح كما ذكرها الحافظان : ابن حجر والعيني ، وما سأتى عن الكرماني في قوله : د بل عجبت ، يؤيد قول الشيخ ، وقد بسط القسطلانى الكلام

مع الجمهور في قوله : بل عجبت^(١) ولذلك أورد المؤلف ههنا تنظيراً للاختلاف .

في قراءات لفظ هيت ، فذكر تسع قراءات ، أربعة منها شاذة ، وخمسة معروفة ، وهى : هيت ، هيت ، همت ، همت ، هيت ، وفى الجلالين : وقالت هيت لك ، واللام للتبيين ، قال صاحب الجمل بعد ذكر اختلاف القراءات فى هذا اللفظ : فالقراءات السبعة سبعة ، وهذه كلها لغات فى هذه الكلمة وهى فى كلها اسم فعل بمعنى هلم أى أقبل وتعال ، وقوله اللام للتبيين أى تبيين المفعول أى المخاطب ، فكأنها تقول الكلام معك والمخاطب لك ، وفى السمين : ولك متعلق بمحذوف كأنها قالت : أقول لك أو الخطاب لك ، انتهى .

(١) قال الكرماني : قوله بل عجبت بالضم كان شريح القاضى يقرأ بالفتح ويقول : إن الله تعالى لا يعجب من شئ مؤلماً يعجب من لا يعلم ، فقال إبراهيم النخعي إن شريحاً يعجبه علمه ، وإن عبد الله بن مسعود كان يقرأ بالضم ، فإن قلت هذه فى سورة الصافات فلم ذكرها ههنا ؟ قلت : لبيان أن ابن مسعود يقرأ مضموماً كما يقرأ هيت مضموماً انتهى . ولا يذهب عليك أنه يشكل مناسبة الحديث الوارد فى هذا الباب ، وقال القسطلاني تبعاً للعيني : ووجه المناسبة بين الحديث والترجمة فى قوله : جاء يوسفيان فقال : يا محمد جئت تأمر لصلوة الرحم ، وإن قومك قد هلكوا فادع الله فدعا ففيه أنه عفا عن قومه كما عفا يوسف عليه السلام عن امرأة العزيز ، انتهى . وحكى الحافظ فى الفتح عن أبى الأصبع عيسى بن سهل مناسبة نادرة بعيدة بين القصتين ، قصة يوسف عليه السلام مع إخوته ، وقصة النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه ، فللمناسبة بين القصتين ذكر قصته صلى الله عليه وسلم مع قومه فى باب قصة يوسف مع قومه .

(فكذلك يميز الحق من الباطل) فيكون للباطل (١) غوغاء كغليان القدر ثم بنى كانه لم يكن شيئاً مذكوراً

قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) فيه تقديم وتأخير يعنى (٢) بحسب الظاهر ، وليس ترتيب القراءة والاستعاذة على حسب ما ذكر فى الآية ،

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى أشار بهذه اللغات إلى ما فى سورة الرعد من قوله تعالى : دوما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ، الآية ، قال العيني : قرله فكذلك يميز الحق من الباطل فى الحقيقة إشارة إلى قوله تعالى فى أثناء الآيات المذكورة : وكذلك يضرب الله الحق والباطل ، وأوضح ذلك بقوله : دأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ، ومعنى قول البخارى : فكذلك أى فكما يميز الله الزبد الذى يبقى من الذى لا يبقى ، يميز الحق الذى يبقى ويستمر من الباطل الذى الأصل له ولا يبقى انتهى . قال : وذلك أن هذا الكلام ضربه للحق وأهله الشامل للقرآن وغيره ، والباطل وحزبه فقوله : د أنزل من السماء ماء ، مثل للقرآن والأودية مثل للقلوب ، أى أنزل القرآن فاحتملت منه القلوب على قدر اليقين ، فالقلب الذى يأخذ منه ما ينتفع به فيحفظه ويتدبره ، تظهر عليه ثمرته ولا يخفى أن بين القلوب فى ذلك تفاوتاً عظيماً ، وقوله : د وأما الزبد ، فهو مثل الباطل فى قلة نفعه وسرعة زواله انتهى . وما مثل الشيخ قدس سره زبد المتاع الموقد على النار بغوغاء الباطل تشبيه لطيف فى تصورها أولاً وفنائها آخرأ .

(٢) أراد الشيخ قدس سره اجمع بين قول الإمام البخارى وبين الجمهور إذ قالوا : إن معنى قوله إذا قرأت أردت اقراءة قال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير أبو عبيدة فإن هذا كلامه بعينه ، وقرره غيره فقال : دإذا ، وصلة بين الكلامين

بل الاستعاذة مقدمة على القراءة، وعلى هذا فلا تنافى بين تأويله وتأويل الجمهور أن المراد بالقراءة إرادتها، بل معناهما واحد، لأن كلام المؤلف غير آب عنه . قوله : (شاكلته نيته) وليس (١) هذا للفظ من تلك السورة، ولعل الوجه في إيراد ههنا التنبيه على أن قصده في القراءة لا ينبغي أن يكون إلا الله وعلى

والتقدير فإذا أخذت في القراءة فاستعد ، وقيل هو على أصله، لكن فيه إضمار، أى إذا أردت القراءة لأن الفعل يوجد عند القصد من غير فاصل ، وقد أخذ بظاهر الآية ابن سيرين ، ونقل عن أبى هريرة وعن مالك ، وهو مذهب حمزة الزيات ، فكانوا يستعيذون بعد القراءة وبه قال داود الظاهري انتهى . وفي الجلالين : قوله إذا قرأت القرآن أى أردت قرائته، وفي الجمل : هذا على مذهب الأكثرين من الفقهاء والمحدثين من أن الاستعاذة تطلب قبل القراءة ، وذهب جماعة من الصحابة والتابعين، وعليه مالك وجماعة وداود الظاهري إلى الاستعاذة بعد القراءة تمسكاً بظاهر الآية، ووجه ما قاله الجمهور أن تقديم الاستعاذة على القراءة لتذهب الوسوسة عنه أولى من تأخيرها عن وقت الحاجة إليها ووجه مقابلة أن القارىء يستحق ثواباً عظيماً ، وربما حصلت الوسوسة في قلبه فلاستعاذة بعد القراءة تدفع الوسوس انتهى مختصراً .

(١) بل هذا اللفظ وارد في سورة بنى اسرائيل في قوله عز اسمه : وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤسأ . قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً ، وذكره الإمام البخارى في باب قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم ، وذكر فيه قوله شاكلته ناحيته، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: وفيما سأتى الناحية ، ولم يذكر هذا اللفظ الكرماني في سورة النحل ، نعم ذكره في سورة بنى اسرائيل بلفظ «شاكلته» ناحيته وهى من شكله ، وتبعه العيني في عدم ذكره ههنا ، وذكره في بنى اسرائيل ، إلا أنه

هذا فالمناسب في ترجمة الشاكلة ههنا هي النية وفيها سياقي (١) الناحية ليفيد فائدة بعد فائدة ، والمناسب على هذا الوجه ههنا نسخة نيته لا ناحيته ، فافهم .

قال شاكلته ناحيته وهي من شكلته ، أى الشاكلة مشتقة من شكلته إذا قيدته ، ويروى من شكلته بالفتح بمعنى المثل ، وبالكسر بمعنى الدن انتهى . وذكره الحافظ في الموضعين ، وذكره في سورة النحل بلفظ شاكلته ناحيته ، وقال : كذا وقع ههنا وإنما هو في السورة التي تليها ، وقد أعاده فيها ، ووقع في رواية أبي ذر عن الحموي نيته بدل ناحيته وسياقي الكلام عليها هناك ، وقال في سورة بني إسرائيل شاكلته ناحيته ، وهي من شكلته ، وصله الطبري عن ابن عباس وعن مجاهد قال على طبيعته وعلى حدته ، وعن قتادة قال على ناحيته وعلى ما ينوى ، وقال أبو عبيدة على ناحيته وخلقته ، ومنها قولهم هذا من شكل هذا ، انتهى مختصراً . وتبعه القسطلاني فذكره ههنا فقال (شاكلته) في سورة الإسراء أى على (ناحيته) ولأن ذر عن الحموي نيته بدل ناحيته أى التي تشاكل حاله في الهدى والضلال وذكره هذا ههنا لعله من ناسخ انتهى . وقال في سورة الإسراء شاكلته قال ابن عباس أى على ناحيته ، وزاد أبو عبيدة وخليقته وهي مشتقة من شكله بفتح الشين وهو المثل ولأن ذر من شكلته إذا قيدته ، قال في الدر : والشاكلة أحسن ما قبل فيها ما قاله في الكشف ، إنها مذهب الذي يشاكل حاله في الهدى والضلالة ، قال الراغب : على شاكلته أى سجيته التي قيدته ، من شكلت الدابة وذلك أن سلطان السجية على الإنسان قاهر انتهى . قلت وأصل كلام الراغب : المشاكلة في الهيئة والصورة والند في الجنسية ، والشبه في الكيفية ، قال تعالى : « وآخر من شكله أزواج » ، أى مثله في الهيئة وتعاطى الفعل ، وأصل المشاكلة من الشكل أى تقييد الدابة ، يقال : شكلت الدابة ، والشكال ما يقيد به ، وقوله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » ، فذكر ما ذكره القسطلاني .

(١) أى في سورة بني إسرائيل كما تقدم قريباً أن هذا اللفظ من سورة

قوله: (السكر ما حرم من ثمرتها) ولا يبعد^(١) أن يقال: إن الامتتان بما لم يسكر منها، ولا شك في جواز القدر الذي لا يسكر منها، فصح للامتتان، أو يقال إن الآية مكية^(٢) وتحريم المحرمات منها مدني، فصح الامتتان وقت إنزال الآية

بنو إسرائيل، وذكره البخاري في عمله أيضاً وفسره هناك بقوله ناحيته ولم يوجد هناك نسخة أخرى بخلاف ما ههنا من النسختين: ناحيته ونيته .

(١) أشار الإمام البخاري رحمه الله تعالى بقوله: السكر الخ إلى ما في سورة النحل من قوله عز وجل: ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً، قال الحافظ: قوله السكر ما حرم الخ وصله الطبري بأسانيد من طريق عمرو بن سيفان عن ابن عباس مثله وإسناده صحيح ومن طريق سعيد بن جبيرة عنه قال: الرزق الحسن الحلال، والسكر الحرام، ومن طريق سعيد بن جبيرة ومجاهد مثله، وزاد أن ذلك كان قبل تحريم الخمر، وهو كذلك، لأن سورة النحل مكية، ومن طريق قتادة السكر خمر الأعاجم، ومن طريق الشعبي، وقيل له في قوله: «تتخذون منه سكراً» هو هذا الذي تصنع النبط قال: لا، هذا خمر، وإنما السكر نقيع الزبيب، والرزق الحسن التمر والعنب، واختار الطبري هذا القول وانتصر له انتهى مختصراً. وإلى هذين القولين أشار الشيخ قدم سره في تقريره وهذا أوجه بما قاله القسطلاني: الآية، إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلا فجامعة بين العتاب والمنة، انتهى وفي الجلالين: وهذا قبل تحريمها، وفي الجمل قوله: وهذا أي الامتتان بأخذ السكر منها المقتضى لحله إذ الامتتان بالشئ يقتضي حله، وفي السكر خي: وهذا قبل تحريمها جزم به اعتماداً على قولهم في السورة إنها مكية إلا ثلاث آيات من آخرها، والمائدة مدنية وتحريم الخمر فيها، وهي آخر القرآن نزولاً كما ثبت في الحديث .

(٢) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ والجمل، وقال صاحب الجمل في سورة

قوله : (ما علوا) مفعول ^(١) لقوله يدمروا .

البقرة ، وجملة القول في الخمر : أن الله عز وجل أنزل في الخمر أربع آيات
نزل بمكة ، ومن ثمرات النخيل والأعناب ، الآية ، فكان المسلمون يشربونها ثم
نزل بالمدينة في جواب عمر ومعاذ يسألونك عن الخمر والميسر ، الآية ، فتركها
قوم لقوله : « فيها إثم كبير ، وشربها قوم لقوله : « ومنافع للناس ، ثم إن
عبد الرحمن بن عوف صنع طعاماً ودعا إليه ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فأطعمهم وسقام الخمر ، وحضرت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي
بهم فقرأ « قل يا أيها الكافرون . أعبد ما تعبدون فحذف حرف دالاً ، إلى آخر السورة
فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة ، الآية . فحرم الله
السكر في أوقات الصلاة ، ثم إن عتبان بن مالك صنع طعاماً ودعا جماعة ، فلما
سكروا منها تخاصموا وتضاربوا وأنفذ بعضهم قصيدة فيها نخر قومه وهجاء
الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لحمي بعير فضرب به رأس سعد فشججه
موضحة ، فشكى سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصاري ، فقال عمر
رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فأنزل الله تعالى الآية التي في المائدة
« إنما الخمر والميسر ، إلى قوله : « فهل أنتم متتهبون ؟ » ، فقال عمر رضي الله
عنه : اتهمنا يارب ، وذلك بعد غزوة الأحزاب بأيام اه مختصراً بتغير .

(١) أشار الإمام البخاري إلى ما في سورة بني إسرائيل من قوله عز اسمه :
« فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول
مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا » وفسر البخاري قوله ليتبروا بقوله : يدمروا فنبه
الشيخ بأن قوله ما علوا مفعول لقوله يتبروا المفسر بقوله يدمروا ، وفي
الجلالين قوله : (وليتبروا) يهلكوا (ما علوا) غلبوا عليه (يدمروا) هلكوا ،
وفي الجمل : قوله ما علوا مفعول به لقوله يتبروا ، ودعاء عبارة عن البلاد أي ليتبروا

قوله : (وقيل القابلة) وليس^(١) المراد أنه قيل ذلك في تفسير الآية، بل المعنى أنه يقال لأجل هذا المعنى للقابلة قابلة أيضاً .

البلاد التي علوا عليها ، اه . وقال العيني : فسر قوله : « وليتبروا ، بقوله : يدمروا من التدمير وهو الإهلاك من الدمار وهو : الهلاك وقوله : ما علوا أى ما غلبوا عليه من بلادكم ، والجملة في محل نصب ، لأنها مفعول ليتبروا قال الزجاج : كل شيء كسرتة فقد تبرته ، وقال الراغب : التدمير إدخال الهلاك على الشيء اه .

(١) قال الله عز اسمه في سورة بنى إسرائيل : « ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأتى أكثر الناس إلا كفوراً . وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ، إلى قوله « أو تأتى بأية » والملائكة قبلاً ، وفي الجلالين : أى مقابلة وعياناً حرانهم اه . وفسره البخارى بقوله معاينة ومقابلة ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة : مجازة مقابلة اه . ثم قال البخارى وقيل المقابلة ويتوهم منه أن هذا أيضاً قول في تفسير الآية فدفعه الشيخ قدس سره أنه ليس كذلك ، بل ذكره لمناسبة المقابلة . لأنها تسمى بالقابلة لكونها مقابلة الفرج عند الولادة ، قال العيني : قوله وقيل القابلة أراد أنه قيل للمرأة التي تتلقى الولد عند الولادة قابلة لأنها مقابلتها ، أى مقابلة المرأة التي تولدها ، وقوله : تقبل ولدها أى تتلقاه عند الولادة ، يقال قبلت القابلة المرأة تقبلها قبالة بالكسر أى تلقتة عند الولادة ، وقال ابن التين : ضبطه بعضهم بتقبل ولدها بضم الموحدة ، وليس بين ، قلت : تقبل بالفتح هو البين ، لأنه من باب علم ، وقد يظن أن تقبل ولدها من التقبيل ، وليس بظاهر اه . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله مبنى على ما هو المصحح الموجود الآن في التقرير من لفظ ، لأجل هذا يقال للقابلة قابلة أيضاً وهو مؤدى كلام العيني كما تقدم مفصلاً ، ومعناه ظاهر وهو أن القبيل بمعنى المعاينة ، والمقابلة ولهذا المعنى يقال للقابلة أيضاً قابلة ، لكن كان في أصل مسودة التقرير لأجل هذا

قوله : (ثمر ذهب وفضة) لأن الحجرين ^(١) حاصل الثمار .

المعنى للقابلة القبيل أيضاً ، فضئب والذى المرحوم نور الله مرقدہ على لفظ القبيل وكتب بدله بخطه لفظ القابلة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن ما كان في الأصل من لفظ القبيل هو أيضاً صحيح ؛ بل وجيه ، وعلى هذا يكون مراد البخارى أن القبيل في الآية بمعنى المقابلة ، لكن لفظ القبيل يأتي بمعنى القابلة أيضاً وإن لم يكن مراداً ههنا ، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره الحافظ وتبعه القسطلاني من قول الأعشى ع :

* كصرخة حبلى بشرتها قبيلها *

أى قابلتها انتهى . وقال المجد في معاني القابلة : المرأة التي تأخذ الولد عند الولادة ، كالقبول والقبيل انتهى . وفي لسان العرب القبيل والقبول القابلة قال الأعشى :
أصالحكم حتى تبوء بمثلها كصرخة حبلى أسلمتها قبيلها اهـ .

وعلى هذا فيكون معنى قول البخارى : إن قبيلاً معناه معاينة ومقابلة ، ويطلق على القابلة أيضاً لأنها مقابلتها .

(١) وهو مؤدى كلام الراغب إذ قال : الثمر هو الثمار . وقيل هو جمعه ويكنى به عن المال المستفاد ، وعلى ذلك حمل ابن عباس : « وكان له ثمر » ، ويقال ثمر الله ماله اهـ . وقال أيضاً : الثمر اسم لكل ما يتطعم من أعمال الشجر ، الواحدة ثمرة والجمع ثمار وثمرات ثم بسط الآيات الدالة على هذا المعنى ، وحكى الحافظ في الفتح عن مجاهد قال : ما كان في القرآن ثمر بالضم فهو المال ، وما كان بالفتح فهو النبات اهـ . والحاصل أنه قال عز اسمه في سورة الكهف « وفجرنا خلالها نهراً وكان له ثمر » قال صاحب الجلالين : بفتح التاء والميم وبضمهما وبضم الأول وسكون الثاني وهو جمع ثمرة ، كشجرة وشجر وخشبة وخشب وبدنة وبدن اهـ . وفي الجمل : القراءات الثلاثة السبعية ، وقوله وهو جمع ثمرة

قوله : (بعثناهم أحييناهم) يعنى ^(١) بذلك أن البعث ههنا ليس هو البعث بعد الموت ، بل المراد لإحيائهم من منامهم الذى كانوا فيه .
قوله : (سرادقها) مثل السرادق يعنى ^(٢) بذلك أن لإطلاق السرادق ههنا

أى على كل واحد من الأوجه الثلاثة ، فالمفرد لا يختلف حاله اهـ . وحاصل كلام الشراح الاختلاف فى المعنيين ، قال الكرماني قوله : (وكان له ثمر) أى ذهب وفضة ، وقيل هو جمع الثمر أى الذى للشجر اهـ . وفى المدارك : (وكان له) أى لصاحب الجنة ثمر : أنواع من المال من ثمر ماله إذ أكثره ، أى كانت له إلى الجنة الموصوفتين الأموال الكثيرة من الذهب والفضة وغيرهما اهـ .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى قصة أصحاب الكهف ، فضر بنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا . ثم بعثناهم لنعلم ، الآية وفسر الإمام البخارى قوله : بعثناهم ، بقوله أحييناهم ، قال الحافظ : قوله أحييناهم هو قول أبى عبيدة ، وروى عبد الرزاق من طريق عكرمة قال : كان أصحاب الكهف أولاد ملوك اعزلوا قومهم فى الكهف ، فاختلفوا فى بعث الروح والجسد ، فقال قائل : تبعث الروح فقط وأما الجسد فتأكله الأرض ، فأماهم الله فأحيائهم اهـ . وقال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين ، الآية ، وإلى قوله تعالى أيضاً : وكذلك بعثناهم ليتساءلوا ، الآية ، وفى التفسير قوله ثم بعثناهم : يعنى من نومهم اهـ . وقال القسطلانى : أحييناهم والمراد أيقظناهم من نومهم إذ النوم أخو الموت اهـ . وفسره المفسرون فى كلا الموضعين بقولهم أيقظناهم ، وهو الظاهر لقوله تعالى : ونحسبهم أيقاظاً وهم رقود ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله المراد لإحيائهم من منامهم .

(٢) أشار بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله عز وجل : إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها ، الآية . قال صاحب الجلالين : قوله ، سرادقها ،

مجاز عن السور والجدار لجامع الإحاطة ، لأن السرادق إذا حمل على حقيقته لم يمنع عن أن ينفذ الحر مه ، وأيضاً فإن الروايات مصرحة^(١) بأن عرض أسوار الجحيم وسائر طبقاتها أكثر أن يعبر عنها بالسرادق .

قال : (ذكر الثامن يوماً) فاعل قال هو النبي صلى الله عليه وسلم أو الراوى ، ثم^(٢) المراد بقول موسى في جواب السائل : هل في الأرض أحد أعلم ؟ لا ، هو نبي وجود الأعلم في ظنه لا بحسب نفس الأمر ، فلا يكون ذلك مخالفاً لما

ما أحاط بها ، وفي الجمل : السرادق قيل ما أحاط بشيء كالمضرب والحناء ، قيل للحائط المشتمل على شيء سرادق ، وقيل هو الحجرة تكون حول الفسطاط ، وقيل : هو ما يمد على صحن الدار ، وقيل : كل بيت من كرسف فهو سرادق ، قال الراغب : السرادق فارسي معرب اه . وقال الحافظ : قوله سرادقها ، النخ هو قول أبي عبيدة ، ولكنه تصرف فيه ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « أحاط بهم سرادقها » كسرادق الفسطاط وهي الحجرة التي تطوف بالفسطاط ، وروى عن ابن عباس قال : سرادقها حائط من نار اه . وقال الراغب : بيت مسردق بمجوعول على هيئة السرادق اه .

(١) قال العيني : وفي التفسير عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « سرادق النار أربع جدر كتف كل واحدة مسيرة أربعين سنة » وعن ابن عباس : السرادق حائط من نار ، انتهى قلت : عز السيوطي في الدر حديث أبي سعيد الخدري إلى أحمد والترمذي وابن حبان والحاكم وغيرهم .

(٢) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب العلم في باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم ؟ النخ وفي كتاب الأنبياء في باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام وميل الشيخ قدس سره في المواضع الثلاثة بفتح ههنا ، وفي

ورد في سائر الروايات أنه سأله: هل تعلم أحداً أعلم؟ فإن السؤال والجواب كليهما بحسب اعتقاد المجيب وعليه سواء صرح بعلمه أو لا، فلا فرق بين قوله: هل تعلم أحداً أعلم منك؟ وبين قوله: هل أحداً أعلم علم منك؟ وكذلك بين جوابيهما .
(ثم ذبحه بالسكين) ولا يخالف^(١) هذا سائر الروايات الأخر التي صرح فيها بأنه اقتلعه، إذ يمكن أن يكون قطعه قليلاً ثم اقتلعه ليتفصم ما بقي منه متعلقاً بجسده .

الموضعين المتقدمين إلى نفي الوجود برأسه لا نفي وجود العلم كما يظهر من التأمل في كلامه في المواضع الثلاثة . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في مرجع ضمير، قال محتملان، والظاهر من سياق الروايات هو الأول، وفيه احتمال ثالث، وهو أن يكون مرجع الضمير موسى عليه السلام، وقوله: ذكر الناس جملة حاله بحذف الواو ومقولة قال ما سيأتي من قوله: لا، ويؤيده ما تقدم من السياق في كتاب الشروط بلفظ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال «موسى رسول الله»، فذكر الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من سياق الروايات كلها أن قوله موسى رسول الله موصوف وصفة، وجزم القسطلاني في كتاب الشروط بأنه مبتدأ وخبر .

(١٠) وبذلك جمع عامة الشراح بين تلك الروايات المختلفة، فقد قال العيني قوله: ثم ذبحه بالسكين، فإن قلت: قال أولاً فقتله، ثم قال فذبحه، وفي رواية سفيان فاقتلعه بيده، قلت: لا منافاة بينهما، لأنه لعله قطع بعضه بالسكين، ثم قلع الباقي والقتل يشملها اهـ . وزاد الكرماني: أو نزع أعصابه وعروقه من مكانها ثم ذبحه قطعاً اهـ . وزاد الحافظ برواية الطبري: فأخذ صخرة فثلغ

قوله : (لو شئت لاتخذت الخ) ولا يتوهم ^(١) أن موسى كيف قصد أخذ الأجر على هذا الفعل القليل؟ وهو إشارة باليد ، وأنه لو أخذ منهم شيئاً عليه لما أغناهم ، فكانوا ثلاثة لقلته ، لأننا ^(٢) نقول : إنه عليه الصلاة والسلام قصد بذلك

رأسه ، ثم قال : والأول أصح ويمكن أن يكون ضرب رأسه بالصخرة ثم ذبحه وقطع رأسه انتهى . وأشار بقوله الأول إلى رواية الذبح بالسكين ، وقال صاحب الجلالين : فقتله بأن ذبحه بالسكين مضطجعا ، أو اقتلع رأسه يده ، أو ضرب رأسه بالجدار أقوال انتهى . ولم يتكلم صاحب الجمل على ذلك بشئ ، وقال ابن كثير : روى أنه احتز رأسه ، وقيل رضخه بحجر ، وفي رواية اقتلعه يده ، واهه اعلم ، انتهى ولم يرجح شيئاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره الكلام في هذا المقام وكان حقه نور الله مرقده أن يتكلم في أمثال هذه المواضع ، ولم يتعرض لتلك الأمور الشراح ، لأن هذه الأمور المتعلقة بكلام شيوخ الصوفية ، جديرة بأحوالهم ، والقطب السكندركو هي قدس الله سره لما كان إماماً ومقدماً في هذا الأمر الجليل تكلم في هذا الأمر الجليل بما هو جدير بشأنه المنيع ، وما أفاده أن موسى كيف قصد أخذ الأجر الخ ظاهر عرفاً وعادة ، فإن العادة جارية بالأجر القليل في مثل هذا العمل البسير ، والعبرة بالعرف والعادة معروفة عند الفقهاء ، ففي عقود رسم المفتى لابن عابدين :

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار وقد ذكره صاحب البدائع في عدة فروع من الإجارة .

(٢) ففي حاشية النسخة الهندية في باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائضاً إلخ ، قل الهلب : إنما جاز الاستئجار عليه بقول موسى عليه

أنك لو شئت لكلمت بهم في إجارة إقامة الجدار وتسويتها ، ولا شك أنهم إذا استأجروه لإقامته لجعلوا له على عمله هذا قدراً معلوماً من الأجر معتداً به ، فإذا استقر الأمر أقام^(١) بالإشارة فحسب ليسكون ذلك سبباً لغدائهم وطعامهم ، لا يقال: إن موسى لم يصبر على الجوع وتبادر إلى الأسباب واستغنى عنه الخضر وكان موسى أفضل منه من غير شك ، لأننا نقول التوكل هو ترك الاعتماد لا ترك^(٢) الأسباب ، فإن موسى وإن نظر إلى الأسباب إلا أنه لم يعتمد عليه ،

السلام « لو شئت لاتخذت عليه أجراً » والأجر لا يؤخذ إلا على عمل معلوم وإنما يكون له الأجر لو عامله عليه قبل عمله ، وأما بعد أن أقامه بغير إذن صاحبه ، فلا يجبر صاحبه على غرم شيء هكذا في العيني ، انتهى .

(١) كما هو المعروف في الروايات ، وقال البغوي في المعالم : قوله فأقامه أي سواه ، وروى عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال : «... الخضر بيده فأقامه وقال سعيد بن جبیر : مسح الجدار بيده فاستقام ، وروى عن ابن عباس هدمه ثم قعد بينيه ، وقال السدي بل طيناً وجعل بيني الحائط انتهى والروايات الصحيحة تؤيد الأول فقد تقدم في باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم الخ ولفظه قال سعيد بيده هكذا ورفع يده فاستقام ، وفي كتاب الأنبياء في باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام فأقامه ماثلاً ، وأوماً بيده هكذا ، وأشار سفيان كأنه يمسح شيئاً إلى فوق .

(٢) وهذا معروف عند مشايخ السلوك ، وقد بسط الكلام في باب التوكل الإمام الغزالي كما هو دأبه ، وقال قد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالحرقرة الملقاة ، وهذا ظن الجهال ، فإن ذلك حرام في الشرع ، ثم بسط الكلام على الأسباب المقطوعة

فكان توكل موسى أكثر من توكل خضر، لتركه الأسباب أصلاً، وكان توكل

والمظنونة والموهوتة دبسط الكلام على درجاتها وقال في بحث توكل المكتسب: إن كان هذا المكتسب مكتسباً لعياله أو ليفرق على المساكين، فهو يبدنه مكتسب، وهو بقلبه عنه منقطع، فحال هذا أشرف من حال القاعد في بيته، والدليل على أن الكسب لا يتنافى حال التوكل إذا روعيت فيه الشروط وإضاف إلى حاله، والمعرفة أن الصديق رضى الله تعالى عنه لما بويج بالخلافة أصبح أخذاً لاثواب تحب حضنه ودخل السوق ينادى، حتى كره المسلمون فذكر من قصته في تقرر الوظيفة إلى أن قال: ويستحيل أن يقال: لم يكن الصديق في مقام التوكل، فمن أولى بهذا المقام منه؟ فدل على أنه كان متوكلاً لا باعتبار ترك الكسب والسعى، بل باعتبار قطع الإلتفات إلى قوته وكفايته والعلم بأن الله هو ميسر الاكتساب ومدير الأسباب وبشروط كان يراعيها في طريق الكسب من الاكتفاء بقدر الحاجة من غير استكثار وتفاخر وادخار ومن غير أن يكون درهمه أحب إليه من درهم غيره، فمن دخل السوق ودرهمه أحب إليه من درهم غيره فهو حريص على الدنيا ومحب لها، ولا يصح التوكل إلا مع الزهد في الدنيا، نعم يصح الزهد دون التوكل، فإن التوكل مقام وراء الزهد، وقال أبو جعفر الحداد وهو شيخ الجنيد رحمه الله - وكان من المتوكلين - أخفيت التوكل عشرين سنة وما فارقت السوق، كنت أكتسب في كل يوم ديناراً ولا أيت منه دافعاً، ولا أستريح منه إلى قيراط أدخل به الحمام، بل أخرجه قبل الليل انتهى. وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في رسالته الدر الثمين التي ذكر فيها المنامات النبوية صلى الله عليه وسلم فقال: سألته صلى الله عليه وسلم عن التسبب وتركه أيهما أحسن لى؟ ففاض منه على روى فيض برد بسببه قلبى عن الأسباب والأولاد، ثم انكشف الأمر بعد ساعة فرأيت

موسى مع مباشرة الأسباب، وهذا على مراتبه، وأيضاً فإن^(١) الخضر لكشفه كان ينظر إلى مطعمه وموضع غدائه أين هو؟ فلم يفرغ إليه، وكان موسى نبي الله لا ينظر إليه فكان أمره خفياً عليه، فأمره بمباشرة الأسباب لتحصيله اعتماداً على الله تعالى ذلك كله

الطبيعة تركز إلى الأسباب، ورأيت الروح تركز إلى التفويض. انتهى. وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب فقال تحت حديث «اعقلها وتوكل» فأعلى مراتب التوكل: أن يباشر الأسباب ولا يعتمد عليها، ثم أن لا يباشر الأسباب، ثم لا شيء بعد ذلك، وهو: أن يباشر الأسباب ويتوكل عليها انتهى.

(١) قال الرازي في تفسيره: في الآية مسائل الأولى: اعلم أن هذه المسائل الثلاثة (*) مشتركة في شيء واحد وهو أن أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم والسلام مبنية على الظواهر كما قال عليه الصلاة والسلام: ونحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، وهذا العالم ما كانت أحكامه مبنية على ظواهر الأمور، بل كانت مبنية على الأسباب الحقيقية الواقعة في نفس الأمر، وذلك لأن الظاهر أنه يحرم التصرف في أموال الناس وفي أرواحهم، في المسألة الأولى، وفي الثانية من غير سبب ظاهر يبيع ذلك التصرف، لأن تخريق السفينة تنقيص للملك لإنسان من غير سبب ظاهر، وقتل الغلام تفويت لنفس معصومة من غير سبب ظاهر، والإقدام على إقامة ذلك الجدار المائل في المسألة الثالثة تحمل التعب والمشقة من غير سبب ظاهر، وفي هذه المسائل الثلاثة ليس حكم ذلك العالم فيها مبنياً على الأسباب الظاهرة المعلومة، بل كان ذلك الحكم مبنياً على أسباب معتبرة في نفس الأمر وهذا يدل على أن ذلك العالم كان قد آتاه

(*) من أمر السفينة والقتل والجدار ١٢ ز.

قوله : (رحما من الرحم) توجيهاً^(١) فيه على أولها بقوله من الرحم الخ، وعلى الثاني بقوله نظن الخ، وحاصل الأول أن الرحم مشتق من الرحم ككتف^(٢)

الله قوة عقلية قدر بها أن يشرف على بواطن الأمور ويطلع بها على حقائق الأشياء ، فكانت مرتبة موسى عليه السلام في معرفة الشرائع والأحكام بناء الأمر على الطواهر ، وهذا العالم كانت مرتبته الوقوف على بواطن الأشياء وحقائق الأمور والاطلاع على أسرارها الكامنة فهذا الطريق ظهر أن مرتبته في العلم كانت فوق مرتبة موسى عليه السلام إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك ، وتقدم في باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أى الناس أعلم؟ أن أعلية خضر عليه السلام كان باعتبار بعض العلوم ، وكان الخضر على حق فيما صنعه كما تقدم مبسوطاً .

(١) وهو كذلك كما هو نص سياق البخارى والنسخ كلها متفقة على كتابة لفظ التوحيد الأول، وإن اختلفوا في ضبطه ومختلفة في لفظ الثاني كما سيأتى ، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى ما في سورة السكف من قوله تعالى : وفاردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً . .

(٢) وبذلك جزم الكرمانى والعينى إذ قالاً : من الرحم بكسر الحاء ، وخالفهما القسطلانى إذ قال من الرحم بضم فسكون وهو الرحمة ، وفي نسخة من الرحم بفتح فسكسر انتهى . ثم قال الكرمانى : قوله من الرحم بكسر الحاء بمعنى القرابة ، وهى أشد مبالغة من الرحمة التى هى رقة القلب والتعطف لاستلزام القرابة الرقة غالباً من غير عكس انتهى . وقال الحافظ : قوله رحماً من الرحم الخ هو من كلام أبى عبيدة ، وحاصل كلامه أن رحماً من الرحم التى هى القرابة ، وهى أبلغ من الرحمة التى هى رقة القلب لأنها تستلزمها غالباً من غير عكس انتهى .

وهى أبلغ من الرحمة ، والثانى ^(١) أن الرحيم مشتق من الرحمة والرحم ^(٢) من الرحيم ، فلما كان بناء الرحيم دالا على نوع مبالغة ، والرحم دال على المبالغة أيضاً ناسب اشتقاق الرحم من الرحيم لا من الرحمة لحلو الرحمة عن الدلالة على المبالغة ، وتضمن الرحم ذلك ولا يضر لزوم الاشتقاق من المشتق لأن الاشتقاق ^(٣) أن تجد بين اللفظين تناسباً فى الحروف الأصلية ، إلى آخر ما قالوا .

(١) واختلف النسخ فى ذكر هذا اللفظ ففى النسخ الهندية يظن أنه من الرحيم ، وهكذا فى الكرماتى والقسطلانى ، وفى نسخة العيني : ويظن أنه من الرحمة ، وفى نسخة الحافظ : ويظن أنه من الرحيم ، وقال فى شرحه قوله : ويظن مبنى للجهول ، وقوله مشتق من الرحمة أى التى اشتق منها الرحيم انتهى . ولا يذهب عليك أن كلامه هذا يدل على أنه بنى شرحه على لفظ يظن أنه من الرحمة الذى هو لفظ العيني ، ولا يذهب عليك أيضاً اختلاف كلام الحافظ والقسطلانى كما سيأتى كلامه قريباً .

(٢) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : قوله ونظن بالنون المفتوحة وضم الظاء المعجمة ، وفى نسخة ويظن بالتحية المضمومة وفتح المعجمة مبنياً للفعول أنه أى رحماً مشتق من الرحيم المشتق من الرحمة اه .

(٣) قال المجد : والاشتقاق أخذ الكلمة من الكلمة اه . وقال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق ، هو كون أحد اللفظين شاركا فى الآخر فى المعنى والتركيب اه . وقال القنوى فى موضع آخر فى هذا البحث ذهب صاحب الكشف إلى أن كلا من أله وتأله واستأله مشتق من الإله ، ولما لزم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله ، كما قيل استنوق واستحجر فى الاشتقاق من الحجر والناقة اه وفى

(الله بقوله في الآخرة^(١)) وهم اليوم في الدنيا لا يسمعون ولا يبصرون

حاشية الشرح للجامى على قول المساتن اسم الفاعل ما اشتق من فعل ، مذهب السيرافى أن اسم الفاعل والمفعول مشتقان من الفعل ، والفعل من المصدر اهـ .
وتقدم فى كتاب الانبياء فى باب قوله تعالى : « وإلى ثمود أخاهم صالحا » قول البخارى : سمي حطيم البيت حجرا كأنه مشتق من محطوم ، مثل قتيل من مقتول اهـ .
قلت وتقدم فى كتاب بدأ الخلق فى باب صفة النار الخ قول البخارى ، والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم فى هامش اللامع هناك الكلام على اشتقاق المجرى من المزيد .

(١) أراد الإمام البخارى رحمه الله تعالى تفسير الآية التى فى سورة مريم « أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا » لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين ، وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أن قولهم « أسمع بهم وأبصر » يقوله الله عز وجل : « يوم القيامة » كما عبره بقوله « يوم يأتوننا » والمراد بقوله تعالى : « لكن الظالمون اليوم » أى فى الدنيا ، وقوله تعالى : « فى ضلال مبين » معناه لا يسمعون ولا يبصرون ههنا ، فقوله لا يسمعون ولا يبصرون تفسير لقوله : « فى ضلال مبين » ومعنى قول الشيخ ثم فسره أى عبره فى كلامه تعالى بقوله « فى ضلال مبين » قال الحافظ : قوله وقال ابن عباس : « أسمع بهم وأبصر » الخ ، وصله ابن أبى حاتم وعند عبد الرزاق عن قتادة أسمع بهم وأبصر يعنى يوم القيامة اهـ .
ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى نسخنا من البخارى أبصر بهم وأسمع ، وفى نسخ الشروح أسمع بهم وأبصر ، قال القسطلانى قال ابن عباس : بما وصله ابن أبى حاتم فى قوله تعالى « أسمع بهم وأبصر » ولأبى ذر أبصر بهم وأسمع على التقديم والتأخير ، والأول هو الموافق للفظ التنزيل اهـ .

ثم فسر به بقوله « في ضلال مبين » ، ثم أراد^(١) تفسير قوله : « أسمع بهم وأبصر » ، فقال الكفار يومئذ أي يوم القيامة .

قوله : (عتياً بكياً جماعة^(٢) باك) أي دعاء^(٣) لكنه تركه لأنه علم بالمقايسة^(٤) على البكى .

(١) أي أراد البخاري بقوله بمعنى قوله : « أسمع بهم وأبصر » الخ يوم القيامة فيكونون يوم القيامة أسمع شيء وأبصره .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخاري أشار بهذين اللفظين « عتياً وبكياً » ، إلى الآيتين من سورة مريم أشار بقوله عتياً إلى قوله عز وجل : « ثم لنزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً » وبقوله بكياً إلى قوله تعالى : « إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً » وثانياً أن قوله « عتياً لا يوجد إلا في النسخ الهندية ولا ذكر له في الشروح الأربعة ولا يوجد في متونها .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى ذلك لأنه إن لم يقل إنه جمع عات يبقى قول البخاري عتياً حشواً بغير تفسير ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جمع عات يؤيده ما قال الراغب في قوله تعالى : « أيهم أشد على الرحمن عتياً » قيل العتي هنا مصدر ، وقيل هو جمع عات انتهى . لكن المعروف عند المفسرين هو الأول ، ففى الجلالين : « أشد على الرحمن عتياً » ، جراءة ، وفي الجمل : قوله جراءة أي معصية ، أي نزع الأعصى فالأعصى فيطرح فيها لأن عذاب الضال المضل يجب أن يكون فوق عذاب من يضل تبعاً لغيره ، وليس عذاب من يتمرد ويتجبر كعذاب المقلد ، انتهى . ولا يبعد عندي أنه كان البياض بعد قوله عتياً فخلطه النساخ ، وهذا النوع مطرد كثير الوقوع في البخاري .

(٤) ونظيره الأصل المعروف في قوله تعالى : « سراويل تقيكم الحر » ،

(ألقى صنع) إنما عبر^(١) عنه بالإلقاء لأن الصانع يلقى الذهب والفضة بعد إذابته في المصيفة .

قوله : (عوجاً وادياً) فسر^(٢) به لأن الوادى وهو مسيل الماء لا يخلو عن العوج .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل : « فكذلك ألقى السامرى - فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار ، وتقدم هذا اللفظ بهذا التفسير في كتاب الأنبياء في « باب ذكر موسى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لأن قوله عز وجل « فأخرج لهم عجلاً ، مرتب على إلقاء السامرى ، وفي المدارك في تفسير قوله تعالى : « وأوزاراً من زينة القوم ، أى ألقوا من حلى القبط ، أو أرادوا بالأوزار أنها آثام وتبعات ، لأنهم قد استعاروها ليلة الخروج من مصر بعلّة : إن لنا غداً عيداً ، فقال السامرى : إنما حبس موسى لشؤم حرمتها ، لأنهم كانوا معهم في حكم المستأمنين في دار الحرب ، وليس للمستأمن أن يأخذ مال الحربى ، على أن الغنائم لم تكن تحمل حينئذ فأحرقوها نخباً في حفرة النار قالب عجل فانصاغت عجلاً بجوفاً ، فخار بدخول الريح في مجار منه أشباه العروق ، وقيل نفخ فيه تراباً من موضع قوائم فرس جبريل عليه السلام يوم الفرق ، وهو فرس حياة فحى فخار ومالت طباعهم إلى الذهب فعبده انتهى .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل « ويسألونك عن الجبال فقل يفسفها ربى نسفاً . فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً ، وفي الجلالين قاعاً : منبسطة ، صفصفاً : مستوية ، عوجاً : انحناء ، ولا أمتاً :

(ومنكم واحد) خطاب لجماعة الصحابة والمقصود تسليتهم فلا يلزم (١) كون
ياجوج وماجوج أكثر من كل أمة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتوهم أنهم
مع وسعتهم وكثرتهم بتلك المنزلة كيف وسعتهم أرضهم .

ارتفاعاً ، وأنت ترى أن الموضع المنخفض في الأرض هو الوادي ، وبؤيده
مقابله بقوله دامتاً ، وهو الراية ، وفي الفتح قال أبو عبيدة : العوج بكسر أوله
ما عوج من المسائل والأودية انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر في بادى النظر ، فإنه كما أفاده الشيخ
يستلزم منه أن أرضهم أضعاف مضعاف أراضي الدنيا ، ولكن الظاهر من
روايات الحديث كونهم أضعاف مضعاف أمة النبي صلى الله عليه وسلم بل
أكثر من جميع الأمم ، ففي الإشاعة أخرج ابن حبان في صحيحه عن ابن
مسعود رضى الله عنه رفعه قال : إن ياجوج وماجوج أقل ما يترك أحد من
صلبه ألفاً من الذرية ، وأخرج الحاكم وابن مردويه من طريق عبد الله بن
عمر : إن ياجوج وماجوج من ذرية آدم وورائهم ثلاث أمم ، ولن يموت
منهم رجل إلا ترك من ذريته ألفاً فصاعداً ، وزاد في رواية الطبراني وغيره
فسمى الأمم الثلاث : نأويل ، وتأريس ، ومنسك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن
عبد الله بن عمر : وقال الجن والإنس عشرة أجزاء : فتسعة أجزاء ياجوج
وماجوج وجزء سائر الناس انتهى مختصراً . زاد الحافظ في رواية عن قتادة
قال : ياجوج وماجوج ثنتان وعشرون قبيلة ، بنو ذو القرنين السد على
إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة في الغزو وهم الأتراك فبقوا دون
السد انتهى . وقال الرازي في تفسيره تحت قوله تعالى : وهم من كل حذب
يفسلون ، أن الأوجه أنه كناية عن ياجوج وماجوج ، فإنهم إذا كثروا على
ما روى في الخبر ، فلا بد من أن ينشروا فيظهر إقبالهم على الناس من كل موضع
مرتفع انتهى .

(فقيـل ابن عم الخ) إنما قيل ذلك لما علم (١) أنها لم تأذن له في الدخول وقصدت رده .

قوله : (ولم ينسج بكرة غيرك) والمراد بذلك أنه كان (٢) يحبك إلا أنه أقام

(١) كما يشعر إليه لفظ الحديث إذ قالت أخشى أن يثنى على ، وفي تقرير الحكمي قوله : أخشى الخ ، فلا آذن له فقيـل لها هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجهه بين المسلمين ، فلا ينبغي لك أن لا تأذن له ، قالت فأذنوا له فدخل عليها وقال كيف الخ انتهى . قال الحافظ كأن القائل فهم عنها أنها تمنعه من الدخول للمعنى الذي ذكرته فذكرها بمنزلة ، والذي راجع عائشة في ذلك هو ابن أخيها عبد الله بن عبد الرحمن ، والذي استأذن لابن عباس على عائشة حينئذ هو ذكوان مولاهما ، وقد بين ذلك كله أحمد وابن سعد من طريق ابن أبي مليكة عن ذكوان (أنه استأذن لابن عباس) الحديث ، وفيه : فقال لها عبد الله : يا أمتاه إن ابن عباس من صالح بيتك يسلم عليك ويودعك ، قالت آذن له إن شئت ، وادعى بعض الشراح أن هذا يدل على أن رواية البخاري مرسله ، قال لأن ابن أبي مليكة لم يشهد ذلك ولا سمعه من ابن عباس حال قوله لعائشة لعدم حضوره انتهى ، وما أدري من أين له الجزم بعدم حضوره وسماعه ؟ وما المانع من ذلك ؟ ولعله حضره جميع ذلك وطال عهده به فذكره به ذكوان ، أو أن ذكوان ضبط منه ما لم يضبطه هو ، ولهذا وقع في رواية ذكوان ما لم يقع في رواية ابن أبي مليكة انتهى . وتعقب العيني على كلام الحافظ فإنه بين أولاً مصداق بعض الشراح إذ قال : قال صاحب التوضيح هذه الرواية تدل على إرسال رواية البخاري ، ثم قال بعد ذكر كلام الحافظ : ما قالت هو ما ادعى الجزم بذلك بل له احتمال قريب ، وكيف يشنع عليه وقد رد كلام نفسه بكلمة الترجي اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط ، وقد قال الحافظ في رواية

السبب^(١) مقام المسبب ، ولا شك أن محبته صلى الله عليه وسلم موجهة للكرامة والنجاة كيفما كانت .

قوله : (لکن أنت) وإنما قالته^(٢) ليكون سبب مبالغته في التوبة والاستغفار والالتواء عن ارتكاب مثله . فيكون ذلك سبباً لمزيد كرامته عند الله تعالى .

قوله : (وأى عذاب أشد من العمى) وهذا الجواب تسليمي^(٣) منها ، أى إن سلم أنه هو المتولى لكبر فإنه طهر عن ذنبه باحتمال مشقة ما أوعده به .

(في طاعة الله) يعنى^(٤) أن المراد بالقرة في الآية هى القرة الحاصلة بطاعة الله ، ثم استدل عليه بقوله : وما شئ الخ .

ذكوان : كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن يجب إلا طيباً اهـ .

(١) ففى المشكاة برواية ابن ماجه عن عبد الرحمن بن سالم بن عتبة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالأبكار فإنهن أهدب أفواها وأنتق أرحاماً وأرضى باليسير » ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب النكاح من حديث جابر من قوله صلى الله عليه وسلم : « مالك وللعذارى ولعابها » .

(٢) وتقدم الكلام على هذا الحديث فى كتاب المغازى قبيل غزوة الحديبية ، وما أفاده الشيخ قدس سره هنا يؤيد ما اخترته فى المغازى فى معنى قول عائشة .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره هنا أوجه بما تقدم فى المغازى من قوله هذا الجواب تسليمي منها ، وقد تقدم الكلام على ذلك فيما تقدم من المغازى .

(٤) أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى آخر سورة الفرقان من قوله تعالى :

(هضم يتفتت) يعنى أن^(١) إطلاق الهضم عليه باعتبار صلاحه للتفتت والهضم ، لأنه هضم بالفعل .
 قوله : (اللبكة والأيكة) قرأ بهما^(٢) والليكة هي الأيكة إلا أنها خففت الهمزة ، وإطلاق الجمع على المعرف باللام من حيث أن اللام إما أن تكون

والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين ، الآية ، قال الحافظ قوله قال الحسن هو البصرى ، وصله سعيد بن منصور حدثنا جرير بن حازم سمعت الحسن وسأله رجل عن قوله هب لنا ما القررة أفى الدنيا أم فى الآخرة ؟ قال بل فى الدنيا هي والله أن يرى العبد من ولده طاعة الله إلى آخره ، وقوله وما من شيء أقر الخ ، وفى رواية سعيد بن منصور أن يرى حميمه ، وفى العين قررة أعين بأن نراهم مؤمنين صالحين مطيعين لك اه . وفى الجلالين : قوله تعالى : « قررة أعين ، لنا بأن نراهم مطيعين لك اه .

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه « أتتركون فيما هنها آمنين فى جنت وعيون وزروع ونخل طلعهها هضم » ، قال الحافظ : روى ابن أبى حاتم من وجه آخر عن مجاهد : الطلعة إذا مسستها تناثرت ، ومن طريق عكرمة قال الهضم : الرطب اللين اه . وقال الراغب : شذخ ما فيه رخاوة ، قال ونخل طلعهها هضم ، أى داخل بعضه فى بعض كأنما شذخ اه . فى والجلالين : هضم لطيف لين اه .

(٢) وهو كذلك ، فى الجلالين فى قوله تعالى « كذب أصحاب الأيكة المرسلين ، وفى قراءة بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وفتح الهاء اه . وبسط علماء التفسير فى هذه الكلمة وإعرابها ، وقال صاحب الجمل . قد وقع لفظ الأيكة فى القرآن أربع مرات : فى الحجر وفى قاف وما ههنا أى فى الشعراء وفى صاد والاولان بال والجر لا غير ، والآخران يقرءان بال وبالجر ، وبالتصرف الذى قاله الشارح هنا مع فتح التاء مع أن الكل مجرورات بإضافة لفظ أصحاب إليها اه .

للعبد، والمعبود: هى أشجارهم التى كانوا سكنوها، أو اللام للاستغراق^(١) فكانها
لاجتماعها والتفافها كأنها هى الشجر لا غير .

قوله : (وهى جميع شجر) ترجمة^(٢) المفرد لا الجميع ومعنى الجميع المجموع .
قوله : (واحد الربعة) بإضافة^(٣) الواحد إلى الربعة، فالياء فى الربعة متحركة
وهو بيان للرابع المذكور من قبل، إلا أن فيه تكراراً فيمكن أن يكون بالإضافة،
والربعة ساكنة الياء وهذا إذا لم يتخلل بينهما ضمير فإن تخلل بينهما ضمير وكان سوق

(١) وفى تقرير البنجابي : الأيكة جمع أيكة يعنى أدخل على أيكة لام
الاستغراق اه . وفى الجمل فى شرح قول الجلال وإلقاء حركتها على اللام :
وهذا الصنيع يقتضى أن اللام الموجودة لام التعريف ، وحينئذ لا يصح قوله :
وفتح الهاء إذ الإسم المقرون بال سواء كانت معرفة أو غيرها يجر بالكسرة
سواء وقع فيه نقل أو لا ، وبعضهم وجه فتح الهاء بأن الإسم بوزن ليلة ، فاللام
من بنية الكلمة ولا نقل بل حركة اللام أصلية فجره بالفتحة حينئذ ظاهر اه .

(٢) هذا غاية توجيه من الشيخ لكلام البخارى وإلا فكلام البخارى هذا
منتقد عند جميع الشراح كما تقدم البسط فى ذلك فى مقدمة هذا التعليق، وفى تقرير
مولانا محمد حسن المسكى قوله : جمع أيكة أى جماعة أشجار ، فأيكة بمعنى مطلق
الأشجار والجمع بمعنى الجماعة ، وقوله : وهى أى الأيكة بمعناه الحقيقى (هـ) وفيه
تكلف والظاهر أنه أراد أن الليكة والأيكة أى معرفين بلام الاستغراق، جمع أيكة
نكرة باعتبار المعنى ، وإن كان هذا المعنى غير مراد ههنا لأن أصحاب الأيكة
لقب لهم اه .

(٣) إشارة إلى قوله عز اسمه : « أتنبئون بكل ربيع آية تعبون ، وما أفاده
الشيخ قدس سره من قوله بإضافة الواحد إلى الربعة مبنى على نسخه ، ونسخ

العبارة واحدة الربعة ، فالأمر أظهر من أن يخفى ، إلا أنه على هذا التقدير لا يكون إلا بسكون الياء ، ومراده بذلك التنبيه على الفرق بين الريع ، وهو اسم جنس ، والربعة وهو نصر في الوحدة لالتحاق تا، الوحدة .

قوله : (مسلمين طائعين) إنما فسر^(١) به لئلا يلزم أنه أجبرها أولاً على

البخارى مختلفة في ذلك، وما ذكره الشيخ قدس سره هو كذلك في النسخ الهندية القديمة ، وهكذا في نسخة القسطلاني وما عليها بنى شرحه إذ قال : وأرياع هو واحد الربعة بكسر الراء وفتح التحتية كالأول ، وأشار بقوله كالأول إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله : وجمعه أى الريع ربعة بكسر الراء وفتح التحتية كقردة ، ثم قال : ولأى ذر والأصيل واحد ربعة بسكون التحتية ، وضبطه الحافظ ابن حجر بالسكون ، والأول بالفتح وتبعه العيني ، وقال البرماوى كالكرمانى : وأما الأرياع ففرده ربعة بالكسر والسكون اه . قلت : وهكذا في نسخة الكرمانى بلفظ أرياع واحد الربعة ، وفي النسخ الهندية الجديدة أرياع واحد الربعة بالضمير ، وهكذا في نسخة الفتح ، ولفظه قوله الريع الارتفاع من الأرض وجمعه ربعة ، وأرياع واحد ربعة كذا فيه ، وربعة الأول بفتح التحتية والثانى بسكونها ، وعند جماعة من المفسرين ريع واحد جمعه أرياع ربعة بالتحريك وريع أيضاً واحد ربعة بالسكون كعبن وعهنة اه . وقال الراغب : الريع المكان المرتفع الذى يبدو من بعيد والواحدة ربعة اه . وفي الجلالين : « أتبنون بكل ريع ، مكان مرتفع » آية تعبثون ، قال صاحب الجمل الريع بكسر الراء وفتحها جمع ربعة وهو فى اللغة المكان المرتفع ، وفى القاموس : الريع بالكسر والفتح المرتفع من الأرض أو كل فج أو كل طريق الواحدة هاء اه مختصراً .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « أياكم يأتينى بعرضها قبل أن

الإسلام مع أن الحكم أنه يقبل منهم إذا بذلوا الجزية، فإذا فسر الإسلام بالانقياد شمل الأمرين كليهما .

قوله : (وأوتينا العلم) بقوله سليمان هذا على ما ذهب^(١) إليه المفسرون ظاهر من أنه قول سليمان ، وأما إذا كان هذه مقولة بلفظ لا غير أمكن إرجاع

يأتونى مسلمين ، قال العيني : فسر به بقوله طائعين ، وهكذا رواه الطبري عن ابن عباس ، وقيل : معنى طائعين منقادين لأمر سليمان عليه السلام اه . وقال الحافظ قوله : مسلمين طائعين ، وصله الطبري من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ومن طريق ابن جريج أى مقرين بدين الإسلام ، ورجح الطبري الأول واستدل له اه . وفي الجلالين قوله : مسلمين أى منقادين طائعين فلى أخذه قبل ذلك لا بعده ، قال صاحب الجمل : قوله فلى أخذه أى قبل إتيانهم مسلمين لأنهم حينئذ حريون ، وقوله : لا بعده أى لأن إسلامهم يعصم ما لهم اه مختصراً . وما أفاده الشيخ من وجه تفسير قوله « مسلمين » بقوله طائعين واضح .

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه : « فلما جاءت قبل أهكذا عرشك قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » وفي الجمل قوله « وأوتينا العلم » فيه وجهان : أحدهما أنه من كلام بلقيس ، فالضمير فى قبلها راجع للمعجزة والحالة الدال عليهما السياق ، والمعنى وأوتينا العلم بذبوة سليمان من قبل ظهور هذه المعجزة أو من قبل هذه الحالة ، وذلك لما رأت قبل ذلك من أمر الهدهد ورد الهدية ، والثانى أنه من كلام سليمان وأتباعه ، فالضمير فى قبلها عائد على بلقيس ، وعبرة أبي السعود أى قال سليمان ما ذكر إلى قوله كافرين ، أى قاله هو وقومه كأنهم لما سمعوا قولها كأنه هو ، قالوا أصابت فى الجواب وعلمت قدرة الله تعالى وصحة النبوة بما سمعت من الآيات المتقدمة وبما عاينت من هذه المعجزة الباهرة من أمر عرشها ورزقت الإسلام ، فطففوا على ذلك قولهم « وأوتينا

هذا التفسير إلى قوله : د وأوتينا ^(١) من كل شيء ، فاكثني بالتفسير ولم يذكر المفسر .

قوله : (رده أ يصدقني) بياض ^(٢)

العلم الخ ، أى وأوتينا نحن العلم بالله والإسلام قبلها وصدها عن التقدم إلى الإسلام عبادة الشمس ونشوؤها بين أظهر الكفرة اه .

(١) هكذا فى الأصل ، والظاهر بدله وأوتيت من كل شيء لأن قوله : د وأوتينا من كل شيء ، مقول سليمان لا غير ، وأما قوله : د وأوتيت من كل شيء ، فقول هدهد متعلق ببلقيس ، وتقدم قريباً من كلام صاحب الجمل معنى هذا الكلام على كونه مقولة ببلقيس ، وبه قال صاحب المدارك إذ قال من كلام ببلقيس أى وأوتينا العلم بقدرة الله تعالى وبصحة نبوتك بالآيات المتقدمة من أمر الهدد والرسول من قبل هذه المعجزة أى إحضار العرش أو من قبل هذه الحالة انتهى . قلت : وأفاد عزيزى المولوى محمد يونس سلبه الله مدرس الحديث فى هذه المدرسة فى توضيح مراد الشيخ قدس سره أن قول البخارى د وأوتينا العلم ، يقوله سليمان يحتمل أمرين الأول أنه من مقولة سليمان كما ذهب إليه غير واحد من المفسرين ، وإذن الأمر ظاهر ، والأمر الثانى : أنه من مقولة ببلقيس وهى التى قالت وأوتينا العلم وعلى هذا أيضاً يمكن إرجاعه إلى قول سليمان بأنه داخل فى جملة ما أوتى سليمان وأخبر عنه بقوله وأوتينا من كل شيء فأشار البخارى إلى قوله وأوتينا من كل شيء الذى هو مفسر (بالفتح) بقوله وأوتينا العلم يقوله سليمان ، واكتفى بالتفسير وهو قوله : وأوتينا العلم يقوله سليمان ولم يذكر المفسر وهو قوله : وأوتينا من كل شيء .

(٢) بياض فى الأصل بقدر ربع سطر ، وتقدم فى كتاب الأنبياء فى قصة

قوله : (أم القرى مكة وما حولها) فإن أم القرى ^(١) يعلق على قرية جامعة كبيرة واقعة بين قرى صغار واقعة حولها ، إلا أن مكة لما كانت كبيرة ما بين القرى

موسى قول البخارى : (رده أكي يصدقنى) ويقال : مغنياً أو معيناً الخ ، وذكر هناك الشيخ فى تقريره : قوله رده أكي يصدقنى هذا بيان للغرض من طلب الرد ، وقوله : رده أكوناً ترجمة اللفظ وتفسيره ، فلا تكرار انتهى . وفى تقرير المكي هنا قوله : يصدقنى يعنى المراد الإعانة بالتصديق اه . وقال العيني قوله : رده أ : معيناً فسر به ، يقال فلان رده فلان إذا كان ينصره ويشد ظهره ، ويقال أردأت الرجل : أعتته اه . قال القسطلانى قوله : رده أ : معيناً وهو فى الأصل اسم ما يعان به ، كالدفء بمعنى المدفوء به ، فهو فعل بمعنى مفعول ، ونصبه على الحال اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا ، الآية ، وذكر أن المراد بأم القرى مكة وما حولها سميت بذلك لأن الأرض دحيث من تحتها اه . وقال القسطلانى : مراده أن الضمير فى أمها للقرى ، ومكة وما حولها تفسير الأم ، لكن فى إدخال ما حولها فى ذلك نظر على ما لا يخفى اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : يعلق على قرية جامعة الخ ، يؤيده ما فى معجم البلدان ، من جملة وجوه تسمية مكة بأم القرى قال ابن جريج : سميت مكة بأم القرى لأنها توسطت الأرض ، وقال غيره : لأن جمع القرى إليها ، وقبل بل لأنها وسط الدنيا فإن القرى مجتمعة عليها ، وقال الليث : كل مدينة هى أم ما حولها من القرى اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى : وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها ، أى فى أعظمها وقال صاحب الجبل قوله : أعظمها وهى المدن بالنسبة لما حوالها فعادة الله أن يبعث الرسل فى المدائن لأن أهلها أعقل وأنبى وأفطن ، وغيرهم يتبعهم فإن

الواقعة حولها أطلق عليها ذلك الاسم، ثم غلب استعماله عليه لوروده ^(١) هذه الصفة لها في القرآن .

قوله : (ويك أن الله) كتبهما منفردين ^(٢) ليطابق بيته وتفسيره حيث قال مثل : ألم تر أن الله ، أى فى كونهما لفظين فويك كلمة وأن كلمة أخرى .

الرسل إنما تبعث غالباً إلى الأشراف وهم غالباً يسكنون المدن ، والمواضع التي هي أمهات ما حوالها من القرى اه مختصراً .

(١) كما في قوله تعالى في سورة الأنعام : وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها ، قال صاحب الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وكذلك في سورة الشورى : وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها الآية ، وفي الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وقال صاحب المعجم : أم القرى من أسماء مكة سميت بذلك لأنها أصل الأرض ومنها دحيت ، وقيل لأنها أقدم القرى التي في جزيرة العرب ، إلى آخر ما بسطه في وجوه تسمية مكة بذلك ، وقال أيضاً في بيان مكة : سماها الله تعالى أم القرى فقال : د لتنذر أم القرى ومن حولها ، اه . وقال الرازي في تفسيره : وانفقوا على أن أم القرى هي مكة ، واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الإسم إلى آخر ما بسطه .

(٢) وهو كذلك منفردين في النسخ الهندية ، وما في نسخ المصرية من المتون والشروح كتبه متصلة ويكأن وهكذا تقدم في كتاب الأنبياء متصلة ، فالظاهر أن ما ههنا من الانفراد من تصرف النساخ ، وفي الجمل : ولم يرسم في إلا ويكأن ، ويكأنه متصلة في الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائي وقف على وى ، وأبو عمرو على ويك ، كذا في السمين ، وفي الخطب : هذه الكلمة والتي

قوله : (علم الله ذلك) يعنى ^(١) أن الدلالة على الاستقبال غير مقصودة .
قوله : (وكان متكئاً فغضب وجلس) وإنما أنكر ^(٢) ابن مسعود على القاص

بعدها متصلة بإجماع المصاحف ، واختلف القراء في الوقف اه . وتقدم الكلام على هذا اللفظ ومعناه في كتاب الأنبياء في باب قوله : إن قارون كان من قوم موسى .

(١) قال العيني : أشار بذلك إلى قوله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين » ، وفي التفسير أى حال الفريقين ظاهرة عند الله الذى يملك الجزاء ، وقال الله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من أن زمان الاستقبال كما يظهر من صيغة المضارع غير مقصود ، وفي الجلالين في قوله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا ، علم مشاهدة ، قال صاحب الجمل : قوله : علم مشاهدة أى ظهور وهذا جواب ما يقال ، ظاهر الآية يدل على تجدد علم الله تعالى مع أن الله تعالى عالم بهم قبل الاختبار ، وحاصل الجواب أن معنى الآية فليظهرن الله الصادقين من الكاذبين حتى يوجد معلومه اه . قلت : وإليه أشار البخارى بقوله وإنما هى بمنزلة قوله : « فليميز الله » الخ ، قال الكرماني قوله : « فليعلمن الله » يعنى ظاهره مشعر بأنه لا يعلمه فى الماضى ، وليس ذلك لأنه علمه أزل فمعناه فليميزن الله وذلك لما بين العلم والتمييز من الملازمة اه . وفي تقرير المسكى قوله : « فليميز الله » والتمييز يكون ظاهراً فى الدنيا ، فأشار به إلى أن المراد بالعلم علم الظهور ، لا نفي العلم فى الماضى اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « فليعلمن الله الذين آمنوا » أى فليميزن الله لأن الله قد علم ذلك من قبل اه .

(٢) ما أفاد الشيخ قدس سره جدير بجملة شأن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه

بيان هذا الدخان في تفسير الآية لأن المذكور في الآية غير المذكور فيما ذكره الراوى من الرواية ، وهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لم يصح ذكره في تفسير الآية لا أن ابن مسعود لم يبلغه الرواية أصلاً فأنكر ذلك لأنه أرفع شأننا من أن يظن به خفاء الرواية عليه

ويؤيده ما سيأتى من الروايات عن ابن مسعود في تفسير سورة الدخان لكن الظاهر من سياق حديث الباب الرد من ابن مسعود على القاص مطلقاً ، فإن القاص لم يذكره في تفسير الآية بل ذكره في علامات القيامة ، وقد أشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث في الكوكب الدرى ، وعلقت عليه بعض الخواشى المتعلقة به ، فقال الشيخ قدس سره في الكوكب في تفسير سورة الدخان قد ورد ذلك في الروايات وعد من أشرط الساعة ، واختلف في تفسير الآية . يوم تأتى السماء بدخان مبين ، وتعين المراد بالدخان فيها ، فالصحيح الذى لا يحول حماء ريب ، ويكون مطابقاً للسياق والسباق من غير رجم غيب هو الذى أراد ابن مسعود وإن كان يصح حمل الآية على ما ذكره القاص ، وأيضاً فإنه يبقئ أربعين يوماً ثم يكشف بعد ذلك ، والقول الثالث الذى قيل إنه يكون بعد الحشر ، قال أصحابه : إنه على التقدير أى لو كشفنا عنهم العذاب لعادوا ، وإنما رد ابن مسعود على القاص قوله ذلك ظناً منه أنه إنما ذكر ما ذكر من غير أن يستند ذلك إلى نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فظاهر أن وقائع نزول الآيات لا دخل فيها للعقل وإنما هى منوطة بالرواية والنقل ، ولم يكن قصد ابن مسعود رد الرواية التى ذكرها القاص فإنها مسلبة. بل المقصود الرد على كون ذلك الدخان الذى هو من أشرط الساعة مراد الآية فإن مساق الكلام أب عنه انتهى .

قوله : (من بله ما اطلعتم عليه) كلمة من زائدة (١) ، وبله معناه (٢) حسب
أى حسبكم ما ذكر فى القرآن فى تصديق ما قلته .

(١) هكذا فى تقرير المسكى إذ قال : كلمة «من» زائدة اه . وهو غير موجود
فى عدة من النسخ ، وقال الحافظ : قال الصغاني اتفقت نسخ الصحيح على «من بله»
والصواب إسقاط كلمة من وهكذا حكى الكرماني قول الصغاني ولم يتعقب
عليه ، لكن تعقبه الحافظ بقوله : وتعقب بأنه لا يتعين إسقاطها إلا إذا فسرت
بمعنى دع ، وأما إذا فسرت بمعنى من أجل أو من غير أو سوى فلا ، وقد ثبت
فى عدة مصنفات خارج الصحيح بإثبات ، اه .

(٢) اختلفوا فى معناه ، قال الكرماني : قوله بله بفتح الباء وسكون اللام
وفتح الهاء ، معناه دع ، ويقال معناه سوى ، أى غير ما ذكر لكم فى القرآن ، قال
الخطابي : كأنه يريد : دع ما اطلعتم عليه فإنه سهل يسير فى جنب ما ادخرته
لكم ، ويقال أيضاً بمعنى أجل ، وحكى الليث : أنه يقال بمعنى فضل كأنه يقول هذا
الذى غيبته عن علمكم فضل ما اطلعتم عليه منها اه . وقال الحافظ بعد نقل كلام الخطابي :
وهذا لا يثق بشرح بله بغير تقدم من عليها ، وأما إذا تقدمت من عليها فقد قيل
هى بمعنى كيف ، ويقال بمعنى أجل ، ويقال بمعنى غير أو سوى ، وقيل بمعنى
فضل اه . وقال المجد فى القاموس : بله كـ كيف اسم لدع ومصدر بمعنى الترك ،
واسم مرادف لكيف وما بعدها منصوب على الأول مخفوض على الثانى مرفوع على
الثالث ، وفتحها بناء على الأول والثالث ، وإعراب على الثانى ، وفى تفسير سورة السجدة
من البخارى « ولا خطر على قلب بشر » ذخراً من بله ما اطلعتم عليه فاستعمل
معربة مجرورة بمن خارجة عن المعاني الثلاثة ، وفسرت بغير وهو موافق لقول
من بعدها من ألفاظ الاستثناء ومعناها انتهى .

قوله : (ما أرى ربك إلا يسارع في هواك) حيث ^(١) أطلق لك كل ما أحبته فكان كل امرأ لك كالإمام والملوك ، وفيه يظهر المناسبة بقولها : كنت أثار على اللاتي الخ ، فإن الآية إذا نزلت علم أن الواهة نفسها لم ترتكب بأساً حيث وهبت نفسها لمالك رقبها بتصديق الآية ، وحكمها بذلك واقعه أعلم .

(١) قال الحافظ : قوله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك أى ما أرى الله إلا موجداً لما تريد بلا تأخير منزلاً لما تريد وتختار ، ثم بسط الحافظ في معنى قوله « ترجى من تشاء » ، ثم قال بعد ذلك : وحاصل ما نقل في تأويل ترجى أقوال ، أحدها تطلق وتمسك ، وثانيها يعتزل من شئت ممنه بغير طلاق ، وتقسم لغيرها ، وثالثها تقبل من شئت من الواهيات وترد من شئت ، وحديث الباب يؤيد هذا والذي قبله ، واللفظ محتمل للأقوال الثلاثة انتهى . وفي الجلالين قوله تعالى : « ترجى » تؤخر من تشاء ممنه أى أزواجك . « وتؤوى » : تضم ، قال صاحب الجمل : قوله « ترجى من تشاء » الآية ، شروع في بيان حكم معاشرته لنفسائه بعد بيان حلين له واختلف العلماء في تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيه التوسعة على النبي صلى الله عليه وسلم في ترك القسم ، فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته وهذا القول هو الذى ثبت معناه في الصحيح عن عائشة رضى الله عنها فذكر حديث الباب ، قال ابن العربي : هذا الذى ثبت في الصحيح هو الذى ينبغي أن يدول ، والمعنى المراد هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مخيراً في أزواجه إن شاء أن يقسم قسم وإن شاء أن يترك القسم ترك شخص النبي صلى الله عليه وسلم بأن جعل الأمر إليه لكنه كان يقسم من قبل نفسه دون فرض عليه تطليقاً لنفوسهن ، وقيل كان القسم واجباً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسح الوجوب عنه بهذه الآية اه مختصراً . وفي حاشية أبى داود والمذهب عند الحنفية أنه لم يكن القسم واجباً على رسول الله عليه وسلم

(ماء أحمر) وهذا ليس بياناً للسد^(١) بل هو بيان لما أرسلنا في قوله تعالى :

بقوله تعالى : « ترجى من تشاء » ، الآية ، وبذلك صرح الشامى أن القسم لم يكن واجباً عليه اهـ . وكذا حكى ابن كثير مذهب طائفة من الفقهاء الشافعية ، وبسط البجيرمى الشافعى فى حاشية شرح الإقناع ، الاختلاف بين الشافعية فى ذلك ، وهكذا صرح الدردير المالكمى بعدم وجوب القسم وهو الراجح فى مذهبهم كما صرح به الزرقانى فى شرح المواهب ، وقال فى موضع آخر : وبه جزم الاصطخرى من الشافعية ، وصححه الغزالى فى الخلاصة واقتصر عليه فى الوجيز ، قال البلقينى والسيوطى : وهو المختار للأدلة الصريحة الصحيحة اهـ .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم » الآية . وفى تقرير المكي قوله : « سيل العرم » العرم بمعنى الشدة والفساد ، وقوله السد ليس تفسيراً للعرم بل هو تمهيد إلى القصة ، وهى ما بينه بقوله ماء أحمر الخ اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : « سيل العرم » المراد بالعرم السد ، المراد بالسد الحيطان المحيطة بالجنة لئلا يأتينا عن المواشى والسيول المفسدة لهما ، والمراد بالسيل : السيل الذى كان الله أرسله من الوادى الذى كان سقى الجنة منه على تلك الحيطان ، يعنى على أحد أركانها فشق ذلك الركن وهدمه وجرى بجنبتي الجنة مكان الحائطين فحضر مكان الحائطين حتى صار الماء غوراً ، وبقيت الجنة مرتفعتين بحيث لا يمكن أن يصعد إليهما الماء لارتفاعهما وغور الماء بجنبيهما فيبستا لفقد الماء ، قوله : « وحفر الوادى ، أى وحفر الواديين مكان الحائطين حتى انقلبت الحائطان واديين » ، قوله : « عن الجنة » ، لأن جنبيهما وهو مكان الحائطين انقلبتا واديين غارين كما عرفت ، قوله : « ولم يكن الماء الخ » . غرضه أنه ليس لإضافة السيل إلى العرم باعتبار أن السيل نبع من أصل العرم ، بل باعتبار أن السيل لقي منه فشقه ، قوله : « المسناة وهى الحيطان

« وأرسلنا عليهم سيل العرم ، ثم التفاسير ^(١) الثلاثة للعرم متقاربة . والاختلاف بينها غير كثير .

المذكورة سابقاً ، إلا أن المسناة يكون أصغر من الحائط ، والحائط يكون أرفع منه اه . وفي الجلالين : « فأرسلنا عليهم سيل العرم ، جمع عرمة وهو ما يمسك الماء من بناء وغيره إلى وقت حاجته أى سيل واديه الممسوك ، قال صاحب الجمل : قوله جمع عرمة بوزن كلم جمع كلمة ، والعرم فيما يروى عن ابن عباس : السد ، فالتقدير سيل السد العرم ، وقال عطاء : العرم اسم الوادى ، وقال قتادة : العرم اسم وادى سبأ كان يجتمع إليه مسائل من الأودية إلى آخر ما قاله ، وقال الحازن تبعاً للبغوى : العرم الذى لا يطاق ، قيل كان ماء أحمر أرسله الله تعالى عليهم من حيث شاء اه .

(١) وهى التى ذكرها الإمام البخارى الأول بقوله العرم السد ، والثانى بقوله العرم المسناة ، والثالث بقوله الوادى ، قال العيني : قوله المسناة بضم الميم وفتح السين المهملة وتشديد النون كذا هو مضبوط فى أكثر الروايات ، وكذا هو أكثر كتب أهل اللغة ، ومضبط فى رواية الأصيبى بفتح الميم وسكون السين وتخفيف النون ، قال ابن التين : معنى المسناة ما يبني فى عرض الوادى ليرتفع السيل ويفيض على الأرض ، قال : إنها عند أهل العراق كالزربية تبني على سيف البحر لينبع الماء اه . وقال الراغب : العرامة شراصة وصعوبة فى الخلق ، وقوله : سيل العرم قيل : أراد سيل الأمر العرم ، وقيل العرم المسناة . وقيل العرم الجرذ الذكر ، ونسب إليه السيل من حيث أنه نقب المسناة اه . وقال الحافظ : قال الفراء العرم المسناة وهى مسناة كانت تجبس الماء على ثلاثة أبواب منها فيسيبون من ذلك الماء من الباب الأول ثم الثانى ثم الآخر ، وقال

قوله : (فحرفها) أى أشار^(١) بها بحرفة لا يجعل اليد مستقيمة فيفعلها هكذا / بل^(٢) فعلها هكذا / .

قوله : (إن تدرك القمر الخ) يعنى أن أحدا^(٣) منهما ليس له إدراك

هطاء : العرم اسم الوادى ، وقيل العرم اسم الجرذ الذى خرب السد ، وقيل هو صفة السيل مأخوذ من العرامة ، وقيل اسم المطر الكثير اه مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله وصفه سفيان أى ابن عيينة ، وقوله : بدو بين أصابعه أى فرق ، وفى رواية على : ووصف سفيان بيده ففرج بين أصابع يده اليمنى نصها بعضها فوق البعض اه قلت : وحديث على الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى تفسير سورة الحجر ، قال القسطلانى قوله : فحرفها بحاء المهملة وراء مشددة ثم فاء اه . وفى المجمع : ووصف سفيان بكفه فحرفها أى أمالها اه .

(٢) صور الشيخ قدس سره قول الراوى أشار بها بحرفة ، يعنى أشار سفيان ابن عيينة بيده بحرفة لا مستقيمة ، ففسر الشيخ قدس سره أولاً بالألف المستقيمة المنقبة ، أى لم يفعل هكذا مستوية ، ثم صور بقوله : بل فعل هكذا بالخط المعوج كما سترى فإن اليد إذا كانت مستوية لم تكن الأصابع إلا مستقيمة فلا تكون بعضها فوق بعض ، وغرض سفيان بيان أن الشياطين يكون بعضها فوق بعض فحرف اليد وعوجها لتكون الأصابع بعضها فوق بعض حتى تنتهى السلسلة إلى السماء ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك .

(٣) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : دلا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار ، الآية ، وفسر أن تدرك القمر بقوله لا يستر ضوء أحدهما ضوء الآخر ، قوله : ولا ينبغي لها ذلك أى ستر أحدهما الآخر لأن لكل

الآخر فيما هو مقدر له من مقدار ^(١) الزمان
قوله : (من كل مكان) يعنى بذلك ^(٢) أن تنوين مكان للتنكير ليعم كل
مكان على سبيل البدلية فيحصل العموم بهذا الوجه .

منهما حداً لا يعدوه ولا يقصر دونه فإذا اجتمعتا وأدرك كل واحد منهما
صاحبه قامت القيامة وذلك قوله تعالى : « وجمع الشمس والقمر » اهـ .

(١) وفي الجمل : أى لا يدخل النهار على الليل قبل انقضائه ، ولا يدخل
الليل على النهار قبل انقضائه بل يتعاقبان ، لا يجيء أحدهما قبل وقته ، وقيل
لا يدخل أحدهما في سلطان الآخر فلا تطلع الشمس بالليل ، ولا يطلع القمر
بالنهار وله ضوء اهـ .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخارى قال : والصفات وقال مجاهد :
ويقذفون بالغيب من مكان بعيد من كل مكان اهـ . وليس هذا القول في
الكرماني والعيني وذكره في الفتح والقسطلاني ولم يتعرضا لذلك القول بشيء
من الكلام ، والعجب أن صاحب التيسير ذكره ولم يترجم له بشيء ، وثانياً
أن هذه الآية ليست من الصفات بل من سورة سبأ كما سيأتى ولم ينبه على ذلك
أحد من الشراح ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه
الله ذكره لمناسبة قوله : « ويقذفون من كل جانب دحوراً » وهو من الصفات
ومن دأب الإمام البخارى المعروف أنه يذكر بعض الألفاظ المناسبة بعض
ألفاظ آخر ، وثالثاً أن ما أفاده الفيح قدس سره من أن تفسير البخارى بقوله :
من كل مكان مستفاد من التنوين واضح لكن يشكل على تفسير البخارى أن
قوله من كل مكان لا يناسب آية سورة سبأ فإن سياقها « وقد كفروا به من
قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد » فإن لفظ من مكان في هذه الآية لا يقتضى

قوله : (تأتوننا عن اليمين) وإتيان^(١) اليمين كناية عن كون المقالة حقاً ، والمعنى تظهرون لنا أن الذي تقولون لنا حق وصواب .

التعميم ، ففى الجلالين ، وقد كفروا به من قبل ، فى الدنيا ، ويقذفون ، يرمون بالغيب ، من مكان بعيد ، أى بما غاب عنه عنهم غيبة بعيدة ، حيث قالوا فى النبى صلى الله عليه وسلم ساحر ، شاعر ، كاهن ، وفى الجمل : « من مكان بعيد ، المكان البعيد وهمهم الفاسد وظنهم الخاطىء ، وهو بعيد عن رتبة العلم ورتبة الصدق والتحقيق اه . وليس فى هذا شىء يحتاج إلى التعميم مع أنى لم أجد قول مجاهد هذا فى الدر المنثور فى تفسير آية سبأ ، بل وجدت فيه فى تفسير والصفات ، أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله : « ويقذفون من كل جانب » قال يرمون من كل مكان دحوراً قال مطرودين اه . فإظهار لهذا البعد الضعيف أنه وقع السهو لأحد من الرواة فى نقل الآية لتعابيهما فى اللفظ ، فذكر موضع قوله : « ويقذفون من كل جانب » من كل مكان قوله « ويقذفون بالغيب من مكان بعيد ، من كل مكان .

(١) قال المعنى : أشار به إلى قوله تعالى : « قالوا لأنكم كنتم تأتوننا عن اليمين » ، وفسره بقوله : يعنى الجن بالجيم والنون المشددة ، قال عياض : هذا قول الأكثرين ، ويروى يعنى الحق بالحاء المهملة والقاف المشددة ، فعلى هذا يكون لفظ الحق تفسيراً لليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق ، وقوله : الكفار مبتدأ ، وتقول خبره أى تقول الكفار هذا القول للشياطين ، وأما رواية الجن بالجيم والنون ، فالمعنى الجن الكفار تقوله : للشياطين فيكون لفظ الكفار صفة للجن فافهم ، فإنه موضع فيه دقة اه . وقال الحافظ : ولكل من الروايتين وجه ، من قال يعنى الجن أراه بيان المقول له وهم الشياطين ، ومن قال الحق بالمهملة والقاف أراد تفسير لفظ اليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق فتلسموه .

قوله : (لا تذهب عقولهم) تفسير للنفي ^(١) لا المنفى فقط وإن لم يذكر

علينا ، ويؤيده تفسير قتادة قال : يقول الإنس للجن كنتم تأتوننا عن اليمين ، أى من طريق الجنة تصدوننا عنها اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من كون إتيان اليمين كناية عن الحق معروف ، وقد بسط الكلام على ذلك الرازى فى تفسيره وذكر معان كثيرة فى تفسير الآية ، ومن جملتها قال فى تفسير اليمين وجوه ، الأول أن لفظ اليمين ههنا استعارة عن الخيرات والسعادات ، وبيان كيفية هذه الاستعارة أن الجانب الايمن أفضل من الجانب الايسر لوجوه ، أحدها اتفاق الكل على أن أشرف الجانبين هو اليمين ، والثانى لا يباشرون الأعمال الشريفة إلا باليمين مثل المصافحة والأكل وغيرهما وما على العكس منه فباليسرى ، الثالث أنهم كانوا يتفألون بالجانب الايمن ، الرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شىء ، والخامس أن الجانب الايمن لسكاتب الحسنات ، والايسر لسكاتب السيئات ، السادس أن المحسن يؤتى كتابه يمينه فثبت أن الجانب الايمن أفضل من الايسر ، وإذا كان كذلك لا جرم استعير لفظ اليمين للخيرات والحسنات فقوله : إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين ، يعنى أنكم كنتم تخدعوننا وتوهمون لنا أن مقصودكم من الدعوة إلى تلك الأديان نصره الحق وتقوية الصدق اه مختصراً .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » ، وفسره بقوله لا تذهب عقولهم هذا على قراءة كسر الزاى ، ومن قرأها بفتحها فمعناه لا ينفذ شراهم ، وفى التفسير لا يغلبهم على عقولهم ولا يسكرون بها ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف إذا سكر وزال عقله ، وأنزف الرجل إذا فنيته خمره اه . وفى الجلالين : « ولا هم عنها ينزفون » ، بفتح الزاى وكسرهما ، من نزف الشارب وأنزف أى يسكرون ، بخلاف خمر الدنيا اه . قال القسطلانى : « ينزفون » ، بضم أوله وفتح الزاى ، من نزف الرجل فلائياً مبنياً للمفعول بمعنى

حرف (١) النفي ههنا .

قوله : (الملة الآخرة) قريش (٢) لكونها آخر الملل في زعمهم الباطل ،
لأنهم لم يكونوا مؤمنين باليهودية ولا بالنصرانية فلم يبق إلا الحنيفية آخرها .

سكر وذهب عقله ، وقرأ حمزة والكسائي : بكسر الزاي من أنزف الرجل إذا
ذهب عقله من السكر اه . قال الرازي : قال تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » ،
وقرىء بكسر الزاي ، قال الفراء : من كسر الزاي فله معنيان ، يقال أنزف
الرجل إذا فقدت خمرته ، وأنزف إذا ذهب عقله من السكر ، ومن فتح الزاي
فمعناه لا تذهب عقولهم أى لا يسكرون ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف
وزيف ، والمعنى ليس فيها قط نوع من أنواع الفساد التى تكون في شراب
الخمر من صداع أو خمار أو عريضة ، ولا هم يسكرون أيضاً ، وخصه بالذكر
لأنه أعظم المفسد في شرب الخمر اه .

(١) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لأن ظاهر سياق البخارى من قوله :
« ينزفون » ، لا تذهب عقولهم يوم أن قوله لا تذهب عقولهم تفسير لقوله :
« ينزفون » ، المثبت .

(٢) قال العيني أشار به إلى قوله تعالى : « ما سمعنا بهذا » في الملة الآخرة ،
وفسر الملة الآخرة بجملة قريش اه . قلت ذهب المفسرون أى في تفسيرها إلى
قولين أحدهما النصرانية وكونها آخر الملل ظاهر ، والثاني ملة قريش كما فسره
به الإمام البخارى : وما وجهه به الشيخ قدس سره في توجيه إطلاق آخر
الملة عليه لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك الشراح ولا المفسرون ، قال الرازي :
والملة الآخرة هى ملة النصارى فقالوا إن هذا التوحيد الذى أتى به محمد
صلى الله عليه وسلم ما سمعناه في دين النصارى أو يكون المراد بالملة الآخرة

قوله : (اتخذناهم سخرى أخطأنا بهم) فسر السخرية ^(١) بالإحاطة لأن الإحاطة لازمة لها عادة فإنهم إذا أرادوا الاستهزاء بأحد جعلوه وسطهم ليتمكن كل منهم على الاستهزاء كل التمكن .

ملة قريش التي أدركوا آباءهم عليها اه . وفي الخازن قال ابن عباس : يعنون النصرانية لأنها آخر الملل وأنهم لا يوحدون الله تعالى بل يقولون ثالث ثلاثة ، وقيل يعنون ملة قريش إلى آخر ما قال .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه تفسير اتخذناهم بالإحاطة ، وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : أخطأنا بهم تفسير باللازم لأن الساخر يحيط بمن يسخر به حين السخرية اه . وما أفاده الشيخ أقرب من سياق البخارى ، وقال المعنى : أشار به إلى قوله تعالى : اتخذناهم سخرى أم زأغت عنهم الأبصار ، وفسره بقوله أخطأنا بهم كذا في الأصول ، وبخط الدمياطى لعله أخطأناهم ، وقد سبقه بهذا عياض فإنه قال قوله : أخطأنا بهم لعله أخطأناهم ، وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو د أم زأغت عنهم الأبصار ، ويتضح المعنى بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى : وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار ، اه . والظاهر أن في كلام العيني تحريفاً ، فقد قال القسطلانى : قوله أخطأنا بهم من الإحاطة ، وقال الدمياطى في جواشيه : لعله أخطأناهم وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو د أم زأغت عنهم الأبصار ، وعند ابن أبى حاتم من طريق مجاهد أخطأناهم أم هم في النار لا يعلم مكانهم ، اه . وما يظهر من التدبر في أقوال هذه المشايخ الكبار إن قول البخارى أخطأنا بهم إن كان من الإحاطة فهو تفسير لقوله : اتخذناهم سخرى ، ووجه تفسير السخرية بالإحاطة هو ما أفاده الشيخ قدس سره وهو لطيف ، وعلى هذا يكون معنى الآية ما لنا لا نرى في جهنم رجالا كنا نعدهم في الدنيا من الأشرار وكنا نخيط

قوله : (ورجلا سلما لرجل) ويقال سالماً^(١) صالحاً ، وتفسير السالم بالصالح مبنى على أن العبد المشترك بين اثنين لا يبق صالحاً لكل من الشركاء ، ولا يعد أن يقال صلاح الغلام كناية عن صلاح الموالى ، فإن الناس على دين ملوكهم ، والرجل على سيرة صاحبه ، فيؤثر صلاح الموالى في صلاح العبد ، وكذلك عده في عده ، فصار المعنى أن العبد إما أن يكون مشتركاً بين اثنين متشاكسين أولاً فإما أن لا يكون مشتركاً أصلاً أو يكون مشتركاً بين اثنين صالحين فشقا التردد الآخران (*) داخلان في قوله : ورجلا سالماً لرجل : يعنى أنه يكون صالحاً ، ثم بعد ذلك تحصل له فاصلة وهى كونه لواحد لا مشتركاً فيه بين كثيرين .

(اتقيا أعطيا) فسر^(٢) به لأنهما لم يكونا موجودين حين أمرا بذلك فلا

بهم في الدنيا بالسخرية أم هم موجودون في جهنم ولا نراهم ؟ وأما على قول الدبائلى وغيره إن كان أخطانا بالخاء المعجمة فيكون تفسيراً لقوله أم زأغت عنهم الأبصار ؟ وظاهر سياق البخارى الأول .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سالماً لرجل هل يستويان مثلا؟ » اهـ . وفى الجلالين : ضرب الله للبشر والموحد مثلا رجلا بدل من مثلا فيه شركاء متشاكسون متنازعون سيئة أخلاقهم ، ورجلا سالماً خالصا لرجل هل يستويان مثلا ؟ أى لا يستوى العبد لجماعة والعبد لواحد ، فإن الأول إذا طلب منه كل من ماله كيه خدمته في وقت واحد تحير فيمن يخدمه منهم ، وهذا مثل للبشر ، والثانى مثل للموحد .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء »

يصح إرادة الإتيان منهما ، نعم طلب منهما الوجود والتسكون فأعطياه وصاروا موجودين .

وهي دخان فقال لها وللأرض اتنيا طوعاً أو كرها قالتا اتنيا طائعين ، وأجاد الشيخ قدم سره في وجه تفسير الإتيان بالإعطاء ، وعلى هذا لا يرد ما أورده الشراح ، قال القسطلاني : استشكل هذا التفسير لأن اتنيا وأتينا بالقصر من المجيء فكيف يفسر بالإعطاء ، فإنما يفسر به نحو قولك أتيت زيدا ما لا يمد همزة القطع وهمزة اتنيا همزة وصل ، وأجيب بأن ابن عباس ومجاهدا وابن جبير قرءوا اتنيا قالتا اتنيا بالمد فيهما ، وفيه وجهان : أحدهما أنه من المواتاة وهي الموافقة أى لتوافق كل منكبا الأخرى كما يليق بها ، وإليه ذهب الرازي والرخشي فوزن اتنيا فاعلا كقاتلا ، وآتينا فاعلنا كقاتلنا ، والثاني أنه من الإيتاء بمعنى الإعطاء فوزن اتنيا أفعلا كما كرما ، ووزن آتينا أفعلنا كما كرمتنا ، فعلى الأول يكون قد حذف مفعولا ، وعلى الثاني مفعولين ، إذ التقدير أعطيا الطاعة من أنفسكما من أمركما قالتا اتنيا الطاعة اه . قال الحافظ : قال عياض ليس أتى هنا بمعنى أعطى وإنما هو من الإتيان وهو المجيء بمعنى الانفعال للوجود بدليل الآية نفسها . وبهذا فسر المفسرون أن معناه حيثما بما خلقت فيكما وأظهراه قالتا أجبنا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : وقد روى عن سعيد بن جبير نحو ما ذكره المصنف ولكنه يخرج على تقريب المعنى أنهما لما أمرتا بإخراج ما فيهما من شمس وقر ونهر ونبات وغير ذلك ، وأجابتا إلى ذلك كان بالإعطاء ، فغير بالإعطاء عن المجيء بما أودعته ، قال الحافظ : فإذا كان موجهاً وثبتت به الرواية فأى معنى لإينكاره عن ابن عباس رضي الله عنهما اه . وفي الجمل عن القرطبي فقال لها وللأرض اتنيا طوعاً أو كرهاً أى حيثما بما خلقت فيكما من

قوله : (والهدى الذى هو الإرشاد) حاصله (١) أن الهداية قد تكون بمعنى الدلالة كما سبق ، وقد تكون بمعنى الإيصال وهو الإصعاد أى جملة صاعداً على

المنافع والمصالح وأخرجها للخلق ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : قال الله تعالى للسماء اطلعى شمسك وقرك وكواكبك وأجرى رياحك وسحابك ، وقال للأرض شقى أنهارك وأخرجى شجرى وثمارك طائعتين أو كارهتين ، قالتا أتينا طائعين ، وفى الكلام حذف أى أتينا أمرك طائعين ، وقيل معنى هذا الأمر التسخير أى كوننا فكائنا ، كما قال تعالى : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فبلى هذا قال ذلك قبل خلقهما ، وعلى القول الأول قال ذلك بعد خلقهما ، وهو قول الجمهور اه . وفى تقرير المكي قوله : أعطيا دأبه أنه كلما يهى . لفظ الإتيان يفسره بالإعطاء وإنما فسر ههنا بالإعطاء لأن الإتيان يقتضى سبق وجود المأمور فى مكان بعيد عن الأمر ، فلدفع توهم هذا المعنى فسر بقوله أعطيا معنى أعطيا ما اقتضى منكما من وجودكما وخروجكما من كتم العدم إلى الوجود ، وهذا معنى لطيف ، والخطاب لما فى علمه تعالى اه .

(١) قال العيني : أشار بقوله فهديناهم إلى قوله عز وجل : وأما نمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ، وفسر فهديناهم بقوله دللناهم على الخير والشرا أراد أن الهداية بمعنى الالة المطلقة فيه وفى أمثاله كقوله : إنا هديناه السبيل ، الآية ، وقوله : والهدى الذى هو الإرشاد النخ ، والمعنى هنا الدلالة الموصلة إلى البغية وعبر عنه البخارى بالإرشاد والإسماعاد فهو فى قوله تعالى : وأولئك الذين هدى الله ، ونحوه ، وغرضه أن الهداية فى بعض الآيات بمعنى الدلالة ، وفى بعضها بمعنى الدلالة الموصلة إلى المقصود اه . وهذان المعنيان للهداية أى الدلالة الموصلة إلى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب المعبرة بإراءة الطريق معروفاً .

المراد ، ونسخة^(١) الإسماعيل أظهر .
(فيظللن رواكد على ظهره يتحركن) إنما^(٢) فمره بذلك لثلا يستبعد

(١) اختلف نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، فى متون النسخ الهندية الإسماعيل بالصاد ، وهكذا فى نسخة الكرماني والقسطلاني ، وفى هامش النسخ الهندية الإسماعيل بالسين ، وهكذا بالسين فى نسخ الفتح والعين ، قال الحافظ بعد ذكر كلام السبيل الآتى قريباً والذي عند البخارى إنما هو بالسين كما وقع عند أكثر الرواة عنه وهو منقول من معاني القرآن اهـ . وقال القسطلاني : قوله أصدناه بالصاد فى الفرع ، ولأبوى ذر والوقت بالسين بدل الصاد ، قال السبيل فيما نقله عنه ابن حجر وغيره هو بالصاد أقرب إلى تفسير أرشدناه من أصدناه بالسين لأنه إذا كان بالسين كان من الصد والسعادة ضد الشقاوة ، وأرشدت الرجل إلى الطريق وهديته السبيل بعيد من هذا التفسير ، فإذا قلت أصدناهم بالصاد خرج اللفظ إلى معنى الصدات فى قوله : إياكم والقعود على الصدات فإن كان البخارى قصد هذا وكتبها فى نسخته بالصاد التفاتاً إلى حديث الصدات فليس بمنكر . وقال الشيخ بدر الدين الدماميني : لا أدري ما الذى أبعد هذا التفسير مع قرب ظهوره فإن الهداية إلى السبيل والإرشاد إلى الطريق إسماعيل لذلك الشخص المهدي إذ سلوكه فى الطريق منفض إلى السعادة وبجانبته لها بما يؤدي إلى ضلاله وهلاكه ، وأما قوله فإذا قلت أصدناه بالصاد الخ ففيه تكلف لا داعى له ، وما فى النسخ صحيح بدونه ، اهـ مختصراً . قلت : وتقدم قريباً ما قال الحافظ ، والذي عند البخارى إنما هو بالسين الخ وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وفى تقرير المكي قوله أصدناه أى رقيناه على المطلوب انتهى .

(٢) قال العين : قوله وقال غيره الخ أى قال غير مجاهد لأن ما قبله

الركود على ظهر الماء بحيث يستقر ولا يتحرك أصلاً فإنه وإن كان ممكناً إلا أنه مستبعد عادة فلا حاجة إليه إذ لا يتوقف معنى الآية عليه ، فإن المراد عدم الجرى لا عدم الحركة أصلاً ، فافهم فإنه مفيد .

(باب قوله ^(١) «إلا المودة في القربى»)

تفسير مجاهد في قوله تعالى : « ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام إن يشأ يسكن الريح فيظلمن رواكد على ظهره ، الآية ، وفسره بقوله يتحركن ولا يجرين في البحر أى يضطربن بالأمواج ، ولا يجرين في البحر لسكون الريح انتهى . وقال الحافظ : قوله يتحركن أى يضربن بالأمواج ولا يجرين في البحر بسكون الريح ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن « لا » سقطت في قوله يتحركن قال لأنهم فسروا رواكد بسواكن ، ونفسروا رواكد بسواكن قول أبى عبيدة ولكن السكون والحركة في هذا أمر نسبي انتهى . قلت : وما أشار إليه الحافظ بقوله يندفع اعتراض من زعم بينه القسطلاني بقوله وقول صاحب المصابيح : كأنه سقط منه « لا » ، الخ ، وفي تقرير المكي قوله يتحركن بمعنى المراد بالركود على ظهر البحر الإمساك عن الجرى لا الإمساك عن الحركة في مكانها من جنب إلى جنب فإن الإمساك عن هذه الحركة بمنزلة المحال انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أشبع الكلام على ذلك في اللامع في أوائل المناقب وقبل ذلك في كتاب التفسير من الكوكب الدرى في تفسير سورة الشورى ، وفي تقرير المكي قوله : قربى آل محمد يريد أن اللام في القربى عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو آل محمد ، والاستثناء على هذا التقدير متصل ، قوله : « إلا أن تصلوا الخ

قوله : (لو لا أن أجمل) أى ^(١) لو لا كراهية ذلك .

يريد أن المراد بالمودة رعاية الصلة ، واللام في القربى عوض عن المضاف إليه
لكن المضاف إليه هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لا إله ؛ والاستثناء على
هذا التقدير منقطع فافهم انتهى . وفي تقرير اللاهورى حاصل قول سعيد ما
أطلب منكم أيها الناس إلا أن تؤدوا أقربائي فقال ابن عباس : غلطت لأنه
أيضاً أجرة وبهذا التقرير يكون الاستثناء متصلاً . إن أريد من الأجر أعم ،
وأما توجيه ابن عباس حاصله ما أطلب أجراً منكم أيها العرب ، لكن أطلب
منكم أن تصلوا القرابة كما هو دأبكم ولا تضروني انتهى .

(١) قال العيني : أى قال ابن عباس في قوله تعالى : « ولولا أن يكون الناس
أمة واحدة لجمعناهم ليكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة » الآية وقد فسرهما
ابن عباس بقوله : لو لا أن أجمل ، وفي التفسير لو لا أن يكون الناس مجتمعين
على الكفر فيصير كلهم كفاراً ، قاله أكثر المفسرين ، وعن ابن زيد : يعنى لو لا
أن يكون الناس أمة واحدة في طلب الدنيا واختيارها على العقبى اه مختصراً .
وفي الجلالين : المعنى لو لا خوف الكفر على المؤمن من إعطاء ما ذكر لأعطيناه
ذلك لقلة حظ الدنيا عندنا وعدم حظه في الآخرة في النعيم ، وقال صاحب الجمل .
في الكلام حذف المضاف أى ولولا خوف أن يكون الناس الخ ، لكن في
تقدير هذا المضاف شيء لأن الله تعالى لا يخاف من شيء ، فالأولى في تقرير الآية
ما سلكه البيضاوى ونصه : أى لو لا أن يرغبوا في الكفر إذا رأوا الكفار في
سعة وتنعيم لحبهم الدنيا فيجتمعوا عليه ، وقدر الزخشرى فيه مضافاً فقال : لو لا
كراهة أن يجمعوا على الكفر الخ ، والغرض من تقديره أن كراهة الاجتماع
هى المانعة من تمتيع الكفار اه مختصراً .

قوله : (أفنضرب عنكم الذكر صفحا) بياض^(١) في الأصل .

(١) بياض في الأصل بقدر نصف سطر وقد ذكره البخارى ههنا في موضعين فقال أولا وقال مجاهد « أفنضرب عنكم الذكر » أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون عليه قال العينى في شرحه : قال مجاهد في قوله عز وجل : « أفنضرب عنكم الذكر صفحا » أن كنتم قوماً مسرفين ، وفهره بقوله : أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون يعنى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه ، وقيل معناه : أفنضرب عنكم العذاب ونملك ونعرض عنكم ونترككم فلا نعاقبكم على كفركم ؟ اهـ . وقال القسطلانى في شرح هذا الموضع وقال الكلبي : أفنترككم بى لا نأمركم ولا ننهاكم اهـ . وقال الكرماني ههنا قوله : أفنضرب أى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه انتهى . وفي تقرير المكي : أفنضرب عنكم الذكر أى نزول القرآن ، وقوله : « ثم لا تعاقبون ، أى ينزل القرآن كلا بل يتعاقبون بإفشاء أحوالهم وأسرارهم ، وكتب أيضاً في موضع آخر : « ثم لا تعاقبون بالأمر والنهي والتكذيب لكم وهو من العقاب كما قال أستاذ ، أو من العقاب ونزول القرآن عقاب لأن فيه إفشاء أحوالهم اهـ . وهكذا في الأصل وفيه بعض زلات الكتابة ، ثم قال البخارى بعد ذلك : « أفنضرب عنكم الذكر صفحا » أن كنتم قوماً مسرفين ، مشركين والله لو أن هذا القرآن رفع حيث رده أوائل هذه الأمة لهلكوا انتهى . قال الكرماني : ههنا قوله « مسرفين ، أى مشركين وعلى هذا التفسير معنى ضرب الذكر عنهم رفع القرآن من بينهم إلى السماء بخلاف ما تقدم من تفسير مجاهد انتهى . وقال العينى : ههنا مر الكلام فيه عن قريب قوله : « إن كنتم ، على معنى المضى ، وقيل معناه : إذ كنتم كما في قوله تعالى « وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين » : قوله « مسرفين ، أى مشركين بجاوزين الحد وأمر الله تعالى ، وقال قتادة : والله لو كان هذا القرآن رفع حين

قوله : (إن صح ما تدعون^(١)) الخ يياض .

قوله : (لا يبقى إلا مسلم الخ) يياض^(٢) .

رده أوائل هذه الأمة لهلكوا ولكن الله عز وجل عاد بعبادته (هـ) ورحمته فكرره عليهم ودعاهم إليه عشرين سنة ، أو ما شاء الله من ذلك انتهى .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى بذلك إلى ما في سورة الانشقاق من قوله تعالى « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد ، الآية قال العيني قوله : أرأيتم ، معناه أخبروني كذلك قاله المفسرون وفي تفسير النسفي : قل يا محمد هؤلاء الكفار أرأيتم أخبروني إن كان أى القرآن من عند الله ، وقيل : إن كان محمد من عند الله وكفرتم به ، وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله ، وجواب الشرط محذوف تقديره إن كان هذا القرآن من عند الله وكفرتم به ألستم ظالمين ؟ ويدل على هذا الحذف قوله : « إن الله لا يهدي القوم الظالمين » ، وقوله هذه الألف أشار به إلى أن الهمزة التي في أول أرأيتم إنما هي تواعد للكفار مكينة حيث ادعوا محبة ما عبدوه من دون الله وإن صح ما يدعون في زعمهم ذلك فلا يستحق أن يعبد لأنه مخلوق فلا يستحق أن يعبد إلا الله الذى خلق كل شيء .

(٢) يياض في الأصل ههنا أيضا بقدر سطر ، وأشار الإمام البخارى رحمه الله إلى قوله : « فشدوا الوثاق فإما منّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » وفي الجلالين : « أنقأها من السلاح وغيره » ، بأن يسلم الكفار أو يدخلوا في العهد ، وهذه غاية للقتل والأسر ، وفي الجمل : قوله هذه غاية للقتل أى المذكور في قوله « فضرب الرقاب » ، وقوله : « والأسر أى المذكور في قوله « فشدوا الوثاق » ، أى كل منهما يستمر إلى الإسلام أو عقد الأمان انتهى . وفي تقرير المسكى

قوله : (فقال على نعم الخ) بياض^(١)

قوله : (أفمينا ؟ أفاعبي علينا) بياض^(٢)

قوله : (ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس) ولم تذكر^(٣) الحاجة على وجهها

قوله إلا مسلم أى ومن تبعه من أهل الذمة انتهى . وقال القسطلاني قوله : لا يبق إلا مسلم أو مسلم ، والمعنى حتى يضع أهل الحرب شرهم ومعاصيهم ، وهو غاية للضرب أو الشد أو للخن والفداء أو للمجموع ، يعنى أن هذه الأحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم ، وقيل بنزول عيسى عليه السلام انتهى .

(١) بياض فى الأصل ههنا أيضاً بقدر سطر ، وقال الحافظان ابن حجر والعيني : زاد أحمد والنسائي أنا أول بذلك أى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله لآتى واثق بأن الحق بيدي انتهى . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله : فقال على نعم أى أنا أولى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله ، وقيل كان هذا فى وقت التحكيم وكرهية بعض الناس ذلك ، وفهم من كتاب الله بعض الشراح أن سهلاً أيضاً كان من الذين كرهوا التحكيم وهو بعيد من سياق الحديث ، نعم الرجل المذكور ومن معه كرهوا التحكيم لأن كتاب الله يأمر بالقتال مع البغاة بقوله : دقاتلوا التى تبغى حتى تنفى إلى أمر الله ، ولعل علماً أشار إلى أن التحكيم أيضاً مأخوذ من كتاب الله بحسب ما أدى إليه اجتهادى انتهى . قلت : وتقدم الكلام على هذا الحديث مفصلاً فى موضعين ، الأول فى الجهاد فى باب بعد باب لثم من عاهد ثم غدر ، والثانى فى المغازى فى غزوة الحديبية

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقد تقدم الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه فى أول بدء الخلق فارجع إليه لو شئت .

(٣) وهو كذلك فإن قولها ما لي لا يدخلني إلا الخ ، اعتراف منها بعجزها

فإن ما ذكر من مقالة الجنة لا تؤذن بالحاجة لأنها إذ عنت بالخضوع، والصحيح أنها ذكرت مقالاتها هذه للاستدلال على علو مكائنها، حتى أنها تجعل الضعفاء الغرباء ملوكاً وجبابرة .

وغلبة الأخرى ، وهذا ليس من شأن الحاجة ، وأفاده الشيخ قدس سره بقوله : الصحيح هو أيضاً واضح ، وعلى هذا تصبح الحاجة بينهما فإن في هذه الصورة ادعى كل واحد منهما غلبته على الآخر ، وبهذا جزم الشيخ قدس سره في كتاب الرد على الجهمية في باب قوله تعالى : إن رحمة الله قريب من المحسنين ، بقوله حاصل الاختصاص الخ ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يقال إن جهنم لما كانت مثنوى المتكبرين ، عبرت كلامها بكلام المتكبرين فقالت : أنا كذا وكذا ، ولما كانت الجنة مثنوى المتواضعين ، عبرت كلامها بكلام المتواضعين ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب قوله : احتجت الجنة والنار ، أى بين كل واحد منهما أن لى فضلاً عليك وعظمة منك ، فقالت الجنة : إن الضعفاء يكبرون بالدخول في فكنت مسلمة الكبر ، وقالت النار : لى كبرى لى آخذ الكبراء وأذلهم فكنت كبيرة ففضى الله بينهما أن لكل منكما فضيلة جزئية انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال عن المهلب يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة ، وفهماً وكلاماً واقه قادر على كل شيء ، ويجوز أن يكون هذا مجازاً كقولهم : امتلاً الحوض ، وقال قطبى : والحوض لا يتكلم وإنما ذلك عبارة عن امتلاته وأنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك ، وكذا في قول النار هل من مزيد قال : وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الأخرى بمن يسكنها فتظن النار أنها بمن ألقى فيها من عظماء الدنيا أبر عند الله من الجنة وتظن الجنة أنها بمن أسكنها من أولياء الله تعالى أبر عند الله ، فأجيبنا بأنه لا فضل لإحدهما على الأخرى من طريق من يسكنهما ، وفي كلامهما شائبة شكائية إلى ربهما إذ لم تذكر كل واحدة منهما إلا ما اختصت به . وقد رد الله الأمر في ذلك إلى مشيئته انتهى .

قوله : (إلا ليعبدون ما خلقت^(١) أهل السعادة) ، والفرق بين التأويلين أن المراد بالجن والإنس في التوجيه الأول صلحاؤهما فقط ، وفي الثاني أعم منهم ، غير أن الطلحاء لم يأتوا ما أريد منهم .

قوله : (وليس فيه حجة لأهل القدر) القائلين^(٢) بوقوع الشر من غير إرادته تعالى . وأن الشر غير مخلوق له ، وعدم حجبيته لهم ظاهر فإن عدم كونه مراد لا يقتضى أنه ليس مخلوقاً له .

(١) أشار به إلى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » قال الحافظ قوله : « إلا ليعبدون » في رواية أبي ذر « ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ، ما خلقت أهل السعادة من أهل الفريقين إلا ليوحدون ، هو قول الفراء ونصره ابن قتيبة في مشكل القرآن له وسبب الحمل على التخصيص وجود من لا يعبد ، فلو حمل على ظاهره لوقع التنافي بين العلة والمعلول ، وحاصل التأويلين أن الأول محمول على أن اللفظ العام مراد به الخصوص ، وأن المراد أهل السعادة من الجن والإنس ، والثاني باق على عمومته لكن بمعنى الاستعداد أى خلقهم معدين لذلك ، لكن منهم من أطاع ومنهم من عصى ، وهو كقولهم الإبل مخلوقة للحرث أى قابلة لذلك لأنه قد يكون فيها ما لا يحرث انتهى .

(٢) قال الحافظ أما قوله وليس فيه حجة لأهل القدر فيريد المعترلة لأن محصل الجواب أن المراد بالخلق خلق التكليف لا خلق الجبلة ، فمن وفقه عمل لما خلق له ومن خذله خالف ، والمعترلة احتجوا بالآية المذكورة على أن إرادة الله تعالى لا تتعلق به ، والجواب أنه لا يلزم من كون الشيء معللاً بشيء أن يكون ذلك الشيء مراد ، أو أن لا يكون غيره مراد ، أو يحتمل أن يكون مراده بقوله وليس فيه حجة الخ أنهم يحتجون بها على أن أفعال الله تعالى لا بد

قوله : (فمكأن ^(١) قاب قوسين الخ) .

وأن تكون معلولة ، فقال : لا يلزم من وقوع التعليل في موضع وجوب التعليل في كل موضع ونحن نقول بجواز التعليل لا بوجوبه أو لأنهم احتجوا بها على أن أفعال العباد مخلوقة لهم لإسناد العبادة إليهم ، فقل لا حاجة لهم في ذلك لأن الإسناد من جهة الكمب ، وفي الآية تأويلات أخرى يطول ذكرها انتهى . وفي تقرير المسكى قوله أهل السعادة : فسر العام بالخاص لدفع شبهة المعتزلة ، وهو أن الله تعالى خلق الكل للتوحيد مع أن بعضهم يفكرون وهو خلاف غرض الله تعالى شأنه فلم أن العباد خالقة لأفعالهم الاختيارية لا دخل لله تعالى فيه تعالى الله عنه علواً كبيراً ، فأجاب بأن هذه الآية في أهل السعادة وهم لا يمكن لهم التخلف عن التوحيد انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لتفسير هذه السورة لأنه قد أشبع الكلام على تفسير هذه السورة في الكوكب الدرى لا سيما في رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربه عز وجل وذكرته تذكيراً لغريبة وقعت لهذا العاجز ، وهي أن هذا الفقير لما حضر عتبة سيد الكونين عليه ألف ألف صلاة وتحية في آخر ذى الحجة سنة ست وثمانين صليت وسلمت عليه صلى الله عليه وآله وسلم على حسب عادتي عند مشوئى عند رجليه صلى الله عليه وسلم بذكر أوصافه الجليلة الواردة في القرآن والحديث مثلاً الصلاة والسلام عليك يا من قال ربى الأعلى مخاطباً له : دلسوف يعطيك ربك فترضى ، الصلاة والسلام عليك يا من ورد في حقه في القرآن المجيد وعزير عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ، الصلاة والسلام عليك يا من بيده لواء الحمد يوم القيامة ، الصلاة والسلام عليك يا أول من يدخل الجنة بأمنه ، وغير ذلك من الأوصاف الرفيعة الواردة في القرآن والحديث ، وكان ذلك الطريق الذى وأطرب لقلبي في الصلاة

والسلام ، فمن جملة ذلك إذا قلت : الصلاة والسلام عليك يا من دنى فتدلى فكان
قاب قوسين أو أدنى ، فعند ذلك أخوض في مناظرة علمية مع النفس ، وهو أن
المشهور من تفسير هذه الآية أن المراد منه جبريل عليه الصلاة والسلام فأقول :
« إن جبريل عليه الصلاة والسلام مع كونه أفضل الملائكة ، ليس بأفضل من
سيد الكونين عليه الصلاة والسلام فكيف بمن يدنو الأفضل من المفضل ،
وكما دفعته بأن رؤيته تعالى لا تمكن في هذه الدنيا يناظر في قلبي بأنه صلى الله
عليه وسلم دخل بحسمه الشريف الجنة ليلة المعراج ، ورؤيته تعالى في الجنة
يجمع عليها عند أهل السنة والجماعة ، وهكذا تطول المناظرة في قلبي ، ويستمر
بين أخذ ورد ، ونقض وإبرام ، حتى الجأني ذلك إلى أن اكتب إلى العزيز العاضل
المولوى عاقل سلبه الله الذى هو مشغول بكتابة حاشية اللامع ، في هذا الزمان
لأنى لا أبأشر الكتابة لزول الماء في عيني فأنا أملى عليه ، فأردت أن أكتب
إليه أن يضيفه في المسودة ، ولما كنتى هذه الفكرة وأردت أن أبادر إلى الكتابة
إليه خشية أن أموت ، وكما حضرت عتبته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجلست
عند رجله ، وصليت بهذه الصفة المباركة حدثتني نفسى بالإسراع في هذا الامر ،
ولكن أهملت ذلك لكونه خلاف قول الجمهور ، فلما رجعت عن المدينة
المنورة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، رأيت أن الشيخ قدس سره أجمل
الكلام على المسألة في السكوكب الدرى في موضعين : في تفسير سورة الانعام ،
وفي تفسير سورة النجم ، وبسط الاختلاف في هامش السكوكب في موضعين ،
ونقل عن الجمل عن الخطيب : حاصل المسألة أن الصحيح ثبوت الرؤية ، وهو ما جرى
عليه ابن عباس رضى الله عنه اه . وهو نص رواية شريك في البخارى بلفظ
ودنى الجبار رب العزة فتدلى إلا أنهم تسكلموا على حديث شريك كثيراً ، وأولوا

(كفر له الخ) الظاهر^(١) أن قوله له متعلق بقوله جزاء بمعنى أن ذلك الذي فعلنا بهم كان جزاء لمن كفره ولم يؤمنوا به .

هذا اللفظ بتوجيهات عديدة ، وتقدم ما قالوا في حديث : إني لأراكم من خلف ظهري إن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا تختص بحمة واحدة انخرقت له العادة ، فكان يرى بها من غير مقابلة اهـ . فإذا يمكن له صلى الله عليه وسلم هذا في الدنيا ، ففي لينة المعراج بالأولى ، لظهور الخوارق فيها ثم رأيت أن القطب الكفاي قدس سره ذكره في رسالته إمداد السلوك مترجماً للرسالة المحكية ، وحقق أن مصداق قوله تعالى : فكان قاب قوسين ، قربه صلى الله عليه وسلم إلى ربه عز وجل دون جبريل ، ولإليه يظهر ميل القاري في المراقبة تحت حديث سؤال جبريل عن الإيمان إذ قال هذا محل استقامته في مشهد التمكن الذي أخبر الله عنه بقوله : فكان قاب قوسين أو أدنى ، وليس هناك مقام جبريل ، وجميع الكرويين ولا مقام الصفي والخليل ومن دونهم من الأنبياء اهـ . فتدبر ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : وحملناه على ذات ألواح ودسر تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر ، الآية ، وفي تقرير المحكي قوله : كفر له يعني المراد بمن كفر له وهو نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام وسيجيء تفسير هذا في السطر الثالث بقوله كفر الخ اهـ . وقال للكرماني : أي فعلنا بنوح وبهم من فتح أبواب السماء وما بعده من التفجير ونحوه جزاء من الله بما صنعوا بنوح وأصحابه اهـ . وفي الجلالين : قوله جزاء منصوب بفعل مقدر انتصاراً لمن كان كفر وهو نوح عليه السلام ، وفي الجمل : قوله منصوب الخ ، أي على أنه مفعول لأجله ، وقوله : أي أغرقوا انتصاراً ، تفسيراً للمعنى وإلا يقال أغرقوا جزاء اهـ . وقال الحافظ قوله : فعلنا بهم الخ هو كلام الفراء بلفظه و زاد يقول أغرقوا

(يريد لسان الميزان) لأنها^(١) إذا أقيمت كان الوزن غير بحس ولا زائد .
قوله : (العصف^(٢) ورق الخنطة) خاصا (وقال الضحاك العصف
التبن مطلقاً) .

لنوح أى لأجل نوح ، ومحصل الكلام أن الذى وقع بهم من الفرق كان جزاء
لنوح وهو الذى كفر أى جحد وكذب فجوزى بذلك لصبره عليهم اه .
(١) قال العيني : أى فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الوزن بالقسط
ولا تخسروا الميزان » ، يريد لسان الميزان اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أن
إقامة اللسان موجب لتسوية الوزن ظاهر ، وفى تقرير المكي : لسان الميزان
هو المسهر الذى يكون على ظهر خشبة الميزان يلقى فى أصله سلكا حتى يكون
هو فى وسطه فإذا أخرج منه إلى أحد رأسى الخشبة يميل الميزان ، وإذا قام
فى وسطه استوى الميزان اه .

(٢) أشار البخارى بهذا إلى قوله تبارك وتعالى : « والحب ذوا العصف
والريحان » ، وذكر البخارى فى تفسير هذين اللفظين أقوالا عديدة منها ما قال
بعضهم : العصف ورق الخنطة ، وفى تقرير المكي : قوله ورقة يعنى العصف بمجموع
البقل المقطوع من الساق والورق ، والريحان هو ورقة فقط ، والحب ما كان
فيه من الحبوب الخامة ، قوله : الرزق أى مطلقاً للإنسان أو للدواب ، قوله : يريد
الماكول أى ما صار صالحاً لأن يؤكل من الحب فى البقل ، ويكون خاماً غير
نضيج ، قوله : لم يؤكل يعنى بجخته شده هست لكن تاهنوز خورده نشده هست
وقال العيني : قوله العصف بقل الزرع الخ . كذا نقل عن الفراء ، وعن ابن كيسان
العصف ورق كل شئ خرج منه الحب يبدو أولاً ورقاً ثم يكون سوقاً ثم يحدث
الله تعالى فيه أكماماً ، ثم يحدث فى الأكمام الحب ، وعن ابن عباس رضى الله عنه
ورق الزرع الأخضر إذا قطعت رموسه ويبس هو العصف اه .

(المنشآت ما رفع قلعه الخ) يعنى^(١) أن المنشآت ما كانت قلاعها مرفوعة ،
فقوله من^(٢) كما فى نسخة المثنى ليس بياناً لما بل هى زائدة .
قوله : (وقال بعضهم^(٣) ليس الرمان الخ) ولم يقل هذا البعض غير صواب

(١) أشار الإمام البخارى إلى قوله تعالى : وله الجوار المنشآت فى البحر
كالأعلام ، قال الحافظ قوله : المنشآت ما رفع قلعه من السفن ، فأما ما لم يرفع
قلعه فليس بمنشآت اه . وفى تقرير المسكى : قوله من ، قلعه يعنى أنكه ببادبان
ميرود أنرا منشآت مى كويند وأنكه بكشيدن آب بهيزم ميرود آنرا غير منشآت مى
كويند اه . وقال الكرماني قوله : قلعة بكسر القاف وسكون اللام وبالمهمله
أى الشراع أى المرفوعات الشراع اه . وفى الجلالين : المنشآت المحدثات ، وفى
الجل : المنشآت قرأ حمزة وأبو بكر بكسر الشين بمعنى أنها تنشئ الرياح يجرىها ،
أو تنشئ السير إقبالا وإدباراً ، والى رفعت شراعها أى قلعها والشراع بكسر
الشين القلع والجمع شراع بضم الشين ككتب . وعن مجاهد : كل ما رفعت قلعها فى
من المنشآت ، وإلا فليست منها ، ونسبة الرفع إليها مجاز كما يقال : أنشأت السحابة
المطر ، وقرأ الباقون بالفتح وهو اسم مفعول أى أنشأها الله أو الناس ، أو
رفعوا شراعها ، وقرأ ابن أبى عملة بتشديد الشين مبالغة ، وقوله المحدثات
المصنوعات اه مختصراً .

(٢) كما هو موجود فى متون النسخ الهندية وعليه علامة النسخة المقيمة
إلى أنه لا يوجد فى بعض النسخ ، وهو كذلك فإنه لا يوجد فى النسخ المصرية
من الكرماني والفتح والعين والقسطلان ، ولا فى النسخة المصرية التى عليها
حاشية السندى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، فالظاهر أنها سهو من
الكتاب .

(٣) أشار البخارى بهذا القول إلى قوله تعالى : وفيهما فاكهة ونخل ورمان ،

ثم قال البخارى : وقال بعضهم قال العيني قال صاحب التوضيح يعنى به أبا حنيفة ، وقال الكرماني قيل أراد به أبا حنيفة ، قال العيني : لا يلزم تخصيص هذا القول بأبي حنيفة وحده ، فإن جماعة من المفسرين ذهبوا إلى هذا القول قاله القراء فإنهم قالوا ليس الرمان والنخل بالفاكهة ، لأن النخل ثمرة فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة ودواء فلم يخلصا للتفكه ، ومنه قالوا : إذا حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطباً لم يحث ، وقوله : وأما العرب فإنها تعدها فاكهة ، هذا جواب البخارى عما قال بعضهم ، ولهم أن يقولوا نحن ما ننكر إطلاق الفاكهة عليهما ولكنهما غير متمحضين في التفكه ، فن هذه الحيشة لا يدخلان في قول من حلف لا يأكل فاكهة اهـ . وفي تقرير اللاهورى قال الحنفية : إن مبنى الإيمان على العرف ، والعرب وإن كانوا يطلقون الفاكهة عليها لكن ترك في العرف ، ونسكتة الترك أن الفاكهة من التفكه والتلذذ من دون الغذائية ، وليس وجه قولهم إن العطف يقتضى التباير اهـ . قال الحافظ بعد ذكر قول الكرماني وغيره : إن البعض المذكور هو أبو حنيفة ، بل نقل البخارى هذا الكلام من كلام القراء ملخصاً ، ولفظه قوله تعالى : فيهما فاكهة ونخل . قال بعض المفسرين : ليس الرمان ولا النخل من الفاكهة ، قال : وقد ذهبوا في ذلك مذهباً فنسبوا القراء لبعض المفسرين ، وأشار إلى توجيهه ثم قال : ولكن العرب تجعل ذلك فاكهة ، وإنما ذكرا بعد الفاكهة كقوله تعالى : وحافظوا على الصلوات والصلاة الخ والحاصل أنه من عطف الخاص على العام ، واعترض بأن قوله هنا فاكهة نكرة في سياق الإثبات فلا عموم ، وأجيب بأنها سبقت في مقام الامتنان فتم ، أو المراد بالعام ههنا ما كان شاملاً لما ذكر بعده وقد وهم بعض من تكلم على البخارى فنسب البخارى للوم ، وما علم أنه تبع في ذلك

فإن مبنى الإيمان^(١) العرف فلم تسكن الرمان والنخل فاكلة عندهم^(٢) فكيف

كلام إمام من أئمة اللسان العربي وقد وقع لصاحب الكشف نحو ما وقع للفراء وهو من أئمة الفن البلاغي فقال : فإن قلت لم عطف النخل والرمان على الفاكلة وهما منها؟ قلت : اختصاصاً وبياناً لفضلهما كأنهما لما كان لهما من المزيد جنسان آخران ، كقوله : جبريل وميكال بعد الملائكة اه .

(١) هذا هو المعروف عندنا الحنفية مصرحة في كتبنا الأصول والفقه ، تسكن المسألة خلافية بين الأئمة ، ففي الدر المختار عن فتح القدير : الأصل أن الإيمان مبنية عند الشافعي على الحقيقة اللغوية . وعند مالك على الاستعمال اقرأني ، وعند أحمد على النية ، وعندنا على العرف مالم ينو ما يحتمله اللفظ اه . قلت : لكن الحافظ ذكر في الفتح في مواضع أن مبنى الإيمان على العرف منها ما ذكر في باب الصلاة على الحصر : أن مبنى الإيمان على العرف اه . قلت : وفي المسألة تفاصيل كثيرة وتفاريع مختلفة من العرف اللغوي والشرعي وغيرهما ، كما بسط في شرح الأشباه .

(٢) في الهداية : وإن حلف لا يأكل فاكلة فأكل رماناً أو رطباً لم يحنث عند أبي حنيفة ، ويحنث عند صاحبيه ، والأصل أن الفاكلة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده أى يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد أن يكون التفكه به معتاداً حتى لا يحنث بيابس البطيخ ، وأما الرطب والرمان فهما يقولان : إن معنى التفكه موجود فيهما فإنهما أعز الفواكه والتنعم بهما يفوق التنعم بغيرهما ، وأبو حنيفة يقول : إنهما مما يتغذى بهما ويتداوى بهما فأوجب قصوراً في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ، ولهذا كان اليابس منهما من التوابل أو من الأقوات اه ملخصاً .

يدخل فيها ، نعم^(١) هي فاكهة في عرفنا أهل الهند ولم ينكر هذا البعض كونها فاكهة عند العرب حتى يعترض عليه ، وأما الآية^(٢) فإنهم لم يستدلوا بها حتى يفتقر إلى الجواب عنها ، ومع ذلك فإن لهم أن يقولوا إن تخصيصهما بالذكر بعد التعميم ليس إلا لمزيد^(٣) فيهما أو منقصة كما في قوله : « الصلوات والصلاة الوسطى ، وهو المراد .

(١) وباختلاف الزمان يختلف العرف وعليه حملوا اختلاف أبي حنيفة وصاحبيه ، ففى الإكليل على المدارك فى بيان هذا البحث عن فتح القدير والمشايخ قالوا : هذا اختلاف زمان ، فى زمانه لم يعدوها من الفواكه فأبقى على حسب ذلك ، وفى زمانها عدت منهما فأفتيا به اهـ . وفى تقرير المسكى : قوله بالفاكهة أى فى عرف أهل الكوفة ، وإن كان فاكهة فى الأصل لأنهم كانوا يأكلونها بطريق الغذاء لا بطريق التفكه ، فصار معنى التفكه مغلوباً فيهما فلم يبقا فاكهة فى عرفهم ، وهذا لا تتوجه الحدشة عليه اهـ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وبسط الكلام على ذلك صاحب الإكليل بما لا مزيد عليه ، ونقل فيه أقوال أهل العلم فى ذلك من الكتب المختلفة من اللغة والفقه وغيرهما فارجع إليه لو شئت .

(٣) فى نور الأنوار : الحقيقة تترك بدلالة اللفظ فى نفعه ، بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة ، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً أو المعنى فيه نقصان وضمف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً ، فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك ، إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم ، والسمك لا دم فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وإن كان أطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى :

قوله : (وألقيت أن وهو معناها) أى وهو ^(١) مراد .

قوله : (إن رفعت ^(٢) السلام) فهو من الدعاء ، عدل إلى الرفع لدلالة الدوام .

• لتأكلوا منه لحماً طرياً ، وبه تمسك مالك فى أنه يحث بأكل لحم السمك ، ونحن نقول : لا يحث به لأجل مأخذ اللفظ ، ولأن بانه لا يسمى فى العرف بانه اللحم ، والثانى ما ذكره بقوله وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أى إذا حلف لا يأكل الفاكهة فلا يتناول العنب لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن : فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والزمان فيهما كمال ليس فى الفاكهة ، وهو أن يكون به قوام البدن ويكفى بها فى بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص اه مختصراً .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : • وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأشار إلى أن كلمة أن فيه محذوفة وهو قوله : • أنك من أصحاب اليمين ، وقوله ألقىت أن بالغين المعجمة من الإلقاء ، ويروى وألقىت بالقاف وهو بمعناه ، وقوله وهو معناها أراد به أن كلمة أن وإن حذف فمعناها مراد قوله كما تقول إلى قوله عن قليل تمثيل لما ذكره ، أى كقولك لمن قال إني مسافر عن قريب أنت مصدق مسافر عن قليل ، أى أنت مصدق أنك مسافر عن قليل ، حذف لفظ أن هنا أيضاً ولكن معناه مراد اه .

(٢) قال العيني : قوله وقد يكون أى لفظ سلام كالدعاء له أى لمن خاطبه من أصحاب اليمين ، يعنى الدعاء له منهم كقولك فسقياً لك من أصحاب اليمين ، وانتصاب سقياً على أنه مصدر لفعل محذوف تقديره : سقاك الله سقياً ، وأما رفع السلام فعل الابتداء وإن كان نكرة لأنه دعاء وهو من المخصصات ومعناه سلمت سلاماً ، ثم حذف الفعل ورفع المصدر ، وقيل تعريف المصدر وتنكيره سواء لشموله فهو راجع إلى معنى العموم ، وقال الزمخشري : معناه سلام لك

(قال سفيان هذا^(١)) في (حديث الناس) يعنى أن إدخال هذه الكلمة في الحديث صدر من آخرين ، وأما أنا فلم يذكر لى عمرو أنها في الحديث ، أو المعنى أن إدخال تلك الكلمة في الحديث من غير عمرو ، وأما هو فلم يصرح بذلك

يا صاحب العيين من إخوانك أصحاب العيين ، أى يسلمون عليك إلى آخر ما قاله ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله عدل إلى الرفع الخ ، معروف فقد قال البيضاوى في قوله تعالى : الحمد لله ، رفعه بالابتداء وخبره الله ، وأصله النصب وقد قرئ . وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجرده وحدوثه اه .

(١) قال العيني : قال سفيان بن عيينة هذا في حديث الناس ورواياتهم وأما الذى حفظته من عمرو بن دينار فهو الذى رويته منه من غير ذكر النزول وما تركت عنه حرفاً ولم أظن أحداً حفظ هذا الحديث من عمرو غيرى ، ملخص ما قاله سفيان لا أدري أن حكاية نزول الآية من تنمة الحديث الذى رواه على ابن أبى طالب رضى الله تعالى عنه ، أو قول عمرو بن دينار موقوفاً عليه أدرجه هو من عنده ، وسفيان لم يحزم بهذه الزيادة ، وقد روى النسائي عن محمد بن منصور ما يدل على أن هذه الزيادة مدرجة اه . وقد اختلف أئمة الحديث في أن هذه الزيادة مدرجة من عمرو أو من غيره كما بسطه الحافظ ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثانى من أن إدخال هذه الكلمة من غير عمرو يدل عليه ما ذكره الحافظ إذ قال : وقع عند الطبرى من طريق أخرى عن على الجرم بذلك ، لكنه من أحد رواة الحديث حبيب بن أبى ثابت الكوفى أحد التابعين وبه جزم اسحق في روايته عن محمد بن جعفر عن عروة في هذه القصة إلى آخر ما قاله .

قوله : (فانطلقت ورجعت) ولم تساعدها ^(١) في النوحة .

(١) ما أفاد الشيخ قدس سره أحد الأفاضل التي ذكرت في توجيه هذا الحديث كما سيأتي في كلام الحافظ ، وما ذكره الشيخ قدس سره هنا مختصراً . وذكر في تقرير المكي بأنهم منه إذ قال قوله : فانطلقت أى بايعت واستثنت الإيساع من بيعتها ثم انطلقت ثم رجعت فبايعت بالإيساع أيضاً وكانت لم تسعد أصلاً حين انطلقت اهـ . قال الحافظ : الإيساع قيام المرأة مع الأخرى في النياحة ترأسها ، وهو خاص بهذا المعنى ، ولا يستعمل إلا في البكاء والمساعدة عليه ويقال : إن أصل المساعدة وضع الرجل يده على ساعد الرجل عند التعاون على ذلك ، وقوله : فانطلقت ورجعت ، وفي رواية النسائي قال فاذهبي فأسعديها قالت : فذهبت فساعدتها ثم جئت فبايعت ، قال النووي : هذا محمول على أن الترخيص لأم عطية في آل فلان خاصة ولا تحمل النياحة لها ولا لغيرها في آل فلان كما هو ظاهر الحديث ، وللشارع أن يخص من العموم من شاء بما شاء ، فهذا صواب الحكم في هذا الحديث كذا قال ، وفيه نظر إلا إن ادعى أن الذين ساعدتهم لم يكونوا أسلموا ، وفيه بعد ، وإلا فليدع مشاركتهم لها في الخصوصية ، ثم قال واستشكل القاضى عياض وغيره هذا الحديث وقالوا فيه أقوالاً عجيبة ، ومقصودى التحذير من الاعتراض بها فإن بعض المالكية قال : النياحة ليست بحرام لهذا الحديث ، وإنما المحرم ما كان معه شيء من أفعال الجاهلية من شق جيب وخش خند ونحو ذلك ، قال : والصواب ما ذكرنا أولاً أن النياحة حرام مطلقاً ، وهو مذهب العلماء كافة ، هذا وقد نقل عن غير هذا المالكي أيضاً أن النياحة ليست بحرام ، وهو شاذ مردود ، وقد بدأه القرطبي احتمالاً ، وردّه بالأحاديث الواردة في الوعيد على النياحة ، وهو دال على شدة التحريم ، لكن لا يمتنع أن يكون النهى أولاً ورد بكرهة التنزيه ،

(هو الذى يقوله الخ) ومناسبتة^(١) بالسورة ظاهرة فإن مقالته صلى الله عليه وسلم هذه كانت فى الغزوة التى ذكرت فى السورة .

ثم لما تمت مبايعة النساء وقع التحريم ، فيكون الإذن لمن ذكر وقع فى الحالة الأولى لبيان الجواز ، ثم وقع التحريم فورد حينئذ الوعيد الشديد ، وقد لخص القرطبي بقية الأقاويل التى أشار إليها النووي ، منها الدعوى إن ذلك قبل تحريم النياحة ، قال : وهو فاسد لمساق حديث أم عطية هذا ، ولولا أن أم عطية فهمت التحريم لما استثنت ، ومنها قوله إلا آل فلان ، ليس فيه نص على أنها تساعد بالنياحة فيمكن أنها تساعد باللقاء والبكاء الذى لا نياحة معه ، قال وهذا أشبه بما قبله ، قال الحافظ : ويرد عليه ورود التصريح بالنياحة ، وأيضاً أن اللقاء والبكاء المجرد لم يدخل فى النهى ؛ فلو وقع الاختصار عليه لم يحتاج إلى تأخير المبايعة ، إلى آخر ما ذكر الحافظ من الأجوبة المختلفة ، ثم قال : وقد ظهر من هذا كله أن أقرب الأجوبة أنها كانت مباحة ثم كرهت كراهة تنزيه ، ثم تحريم ، والله أعلم اه مختصراً .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من آخر الحديث ، وهو قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه ، وذلك أن زيد بن أرقم لما حكى لرسول الله صلى الله عليه وسلم قول عبد الله بن أبى سلول قال له صلى الله عليه وسلم لعله أخطأ سمعك ؟ قال : لا ، فلما نزلت الآية التى هى الترجمة لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم زيداً من خلفه فمرك أذنه ، فقال وقت أذنك يا غلام ، وهو معنى قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه بضم الهمزة أى صدق الله له بأذنه أى بسمعه وكأنه جعل أذنه كالضامنة بتصديق ما سمعت فلما نزل القرآن به صارت كأنها وافية بضمانها اه وزاد فى تقرير المكي . اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فى قصة ابن أبى فغرض البخارى من

(فأتممت كلامي) ولا ينافيه^(١) ما ذكر في الروايات أنه سر ، والحديث بأسره إذ يحتمل أنه سهامما أولا تشفية للسائل عن كمد الانتظار ، ثم ذكر له القصة بتمامها .

تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها اه . قالت : وصنع الإمام البخاري مثل ذلك في تفسير سورة البقرة في باب قوله تعالى : «سيقول السفهاء ، وفي أبواب آخر بعده ، وهذا التوجيه يتمشى فيه أيضا .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والمعنى أن الوارد في حديث الباب أن عمر رضى الله تعالى عنه سمى المرأتين قبل تمام كلامه ولم يزد على ذلك كما في حديث الباب ، فإنه اكتفى فيه بقوله فأتممت كلامي حتى قال : عائشة وحفصة ، ولم يزد على ذلك والوارد في الروايات المتقدمة أن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر القصة بطولها لجمع بينهما الشيخ بأن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر أولا جواب السؤال بقول عائشة وحفصة ، وتم جواب السائل لكنه رضى الله تعالى عنه سر ، والقصة بطولها تكميلا للفائدة وتكميلا للقصة ، وذكر في تقرير المسكي ههنا قولاً آخر فقال : قوله وإذا سر إلى عائشة تحريم العسل ، وإلى حفصة تحريم مارية وقد نزلت الآية في كلتا القصتين لقربهما وقوعاً اه . وقال الحافظ : واختلف في المراد بتحريمه ، ففي حديث عائشة ثاني حديث الباب أن ذلك بسبب شربه صلى الله عليه وسلم العسل عند زينب بنت جحش فإن في آخره ولن أعود له وقد حلفت فوقع عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح إلى مسروق قال حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته ، وقال هي على حرام ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات في تأييد هذه القصة : فيحتمل أن تكون الآية نزلت في السبين معا انتهى مختصراً .

قوله : (فى الغيرة عليه) لفظ الغيرة ^(١) يطلق على كل ما يراد تغييره لآفة أو غيرها .

قوله : (كالصريم كالصبح انصرم الخ) والتشبيه ^(٢) فى بقاء الاشجار كأنها لم تكن عليها ثمار كالصبح إذا انفصلت اللية عنها آل الامر كأنها لم تكن .

قلت ويذكر هنا سبب ثالث أيضا وهو أن الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم تكون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما ذكر الروايات الواردة فى ذلك السيوطى فى « الدر المنثور » وفى الجمل وفى البيضاوى قوله : حديثا وهو تحريم مارية أو العسل . أو أن الخلافة بعده لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما اهـ . وتقدم الحديث مفصلا فى المظالم فى باب العرقه والعلية الخ ، وتقدم هناك شئ من الكلام على الحديث .

(١) قال الحافظ : الغيره بفتح المعجمة وسكون التحتانية بعدها راء ، وقال عياض وغيره : هى مشتقة من تغير القلب وهيجان الغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص ، وأشد ما يكون ذلك بين الزوجين ، وقيل الغيرة فى الأصل الحمية والأنفة ، وهو تفسير يلزم التغير فيرجع إلى الغضب اهـ . وبسط العنى فى اشتقاقه .

(٢) أشار الإمام البخارى إلى ما فى سورة القلم من قوله تعالى : « فأصبحت كالصريم » قال القسطلانى قوله : « كالصريم ، أى كالصبح انصرم انقطع من الليل والليل انصرم انقطع من النهار ، فالصريم يطلق على الليل لسواده وعلى الصبح فهو من الأضداد ، وقال شمر : الصريم الليل والنهار لانصرام هذا عن ذلك ، وذلك عن هذا انتهى . وفى الجمل عن البيضاوى : كالصريم أى كالبلستان الذى صرم ثماره بحيث لم يبق فيه شئ ، فعيل بمعنى مفعول ، أو كالليل باحتراتها واسودادها

قوله : (لم أحى بعدها) زاد^(١) ذلك لأن مطلق القضاء من غير هذه الزيادة غير مطلوب لأنها قد وجدت ، وإنما المطلوب استمرار هذا الموت حتى لا يوجد بعده حياة فافهم .

قوله : (أحد يكون للجميع) لوقوعه^(٢) في حين النفي .

أو كالتنهار بابتضاؤها من فرط اليأس سيما بالصريم لأن كلا منهما ينصرم عن صاحبه انتهى .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : يا ليتها كانت القاضية ، ما أغنى عني ماليه ، أى ليت المنة الأولى كانت القاطعة لأمرى لن أحى بعدها ، ولا يكون بعث ولا جزاء ، وقال قتادة : تمنى الموت ولم يكن عنده في الدنيا شيء . أكره من الموت ، وقوله : ثم أحى ، وفي رواية أبى ذر لم أحى بعدها ، وهذه هى الأصح ، والظاهر أن الناسخ محذف لم يتم انتهى . وفي الجلالين : (يا ليتها) أى المنة في الدنيا (كانت القاضية) القاطعة لحياتى بأن لا أبعث انتهى .

(٢) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : وفما منكم من أحد عنه حاجزين ، الضمير فى عنه يرجع إلى القتل ، وقيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يمحزون عن القتلى قاله النسفى فى تفسيره ، وغرض البخارى بيان أن لفظ أحد يصلح للجميع وللواحد ، وذلك لأنه نكرة وقع فى سياق النفي انتهى . وهكذا قال القسطلانى إذ قال : ومراده أن أحد فى سياق النفي بمعنى الجمع ، فلذا قال حاجزين بصيغة الجمع انتهى . وقال الحافظ : قوله أحد يكون للجميع الخ هو قول الفراء ، قال أبو عبيدة فى قوله : من أحد عنه حاجزين ، جمع صفة على صفة الجميع لأن أحدا يقع على الواحد والاثنيين والجمع من الذكر والاثنى انتهى .

قوله : (وما كان غير مقتل) فهو ^(١) شوى تعميم بعد بيان المراد في الآية .

قوله : (ولكنه فيعال) إذ ^(٢) لو كان فعال لكان دواراً .

قوله : (كانت في قوم الخ) حين ^(٣) شاع فيهم الكفر وإنما دل الباقي بعد

الطوفان على الأصنام وغيرها الشيطان .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى « كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى ،

وفي التفسير نزاعة للشوى أى نزاعة لجلد الرأس ، وقيل محاسن الوجه ، وقيل

للعصب والعقب ، وقيل للأضراف : اليدين والرجلين والرأس ، وقيل اللحم

دون العظم واحده شواة أى لا تترك النار لهم لحماً ولا جلدأ إلا أحرقتة انتهى .

وفي الجمل : الشوى الأطراف جمع شواة كنوى ونواة ، وقيل الشوى الأعضاء

التي ليست بمقتل ، ومنه يقال للرامي إذا رمى الصيد ولم يصب مقتله : رماه

فأشواه أى أصاب الشوى ، وقيل هو جلد الإنسان ، وقيل جلد رأسه انتهى .

وفي تقرير المكي : يقال لها أى للجلدة شواة وهى المرادة في الآية ، والفرق

بين شوى وشواة كالفرق بين تمر وتمرّة ، قوله غير مقتل أى لا يقتل منه

صاحبه كاليدين على ما مر انتهى .

(٢) قال العيني أشار به إلى قوله تعالى : « رب لا تذر على الأرض من

الكافرين دياراً » واشتقاقه من دور ، ووزنه فيعال لأن أصله ديوار ،

فأبدلت الواو ياء فأدغمت الياء في الياء ، ولا يقال وزنه فعال لأنه لو قيل

ديوار كان يقال فعال انتهى . وذكر في تقرير المكي قبل ذلك قوله : « وكباراً

الكبير يعنى الكُتُبَار والكُتُبَار كلاهما بمعنى الكبير لكن مع المبالغة ، ومع

هذا الكُتُبَار أشد من الكبار في المبالغة ، قوله القيام مقام قيوم وهو فيعال أيضاً .

(٣) قال العيني عن محمد بن كعب : كان لآدم عليه الصلاة والسلام خمس

قوله : (ونسرا) كثيراً^(١) ما يذكر اللفظ بعد بيانه سابقاً مزيداً للتأكيد .
(أى القرآن نزل أول) وكان السؤال^(٢) عما نزل أولاً بعد الفقرة كما يدل

بنين ود وسواع ويعوق ونسر ، فأت رجل منهم فخرنوا عليه فقال
الشیطان أنا أصور لكم مثله إذا نظرتم إليه ذكرتموه قالوا افعل ، فصوره في
المسجد من صفر ورصاص ثم مات آخر وصوره حتى ماتوا كلهم وتنقصت
الأشياء ، إلى أن تركوا عبادة الله تعالى بعد حين ، فقال الشيطان للناس ما لكم
لا تعبدون إلهكم وإله آبائكم ألا ترونها في مصلاكم فعبدوها من دون الله حتى
بعث الله عز وجل نوحاً عليه الصلاة والسلام ، إلى آخر ما بسط العيني في
تفاصيل هذه الأصنام ، وابتداء عبادتهم ، وقال القسطلاني : قوله في الغرب
بعد أى يعبدونها فعبدوها وكانت غرقت في الطوفان فلما غضب الماء عنهما
أخرجها إبليس فبثها في الأرض اه .

(١) قال العيني قوله : أسماء رجال أى هذه الخمسة أسماء رجال صالحين ،
قاله الكرماني ، وقدر مبتدأ محذوفاً ، وهو قوله هذه الخمسة ، ويكون ارتفاع
أسماء رجال على الخبرية ، قال ويروى ونسرا لإسماء (*) ثم قال : والمراد نسراً
وأخواته أسماء رجال صالحين ، وقيل وسقط لفظ ونسر لغير أى ذكر انتهى
وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره دفع ما يرد على البخاري أنه ذكر نسراً
وغيره أولاً ثم ذكر نسراً ثانياً ، قال الشيخ إنه للتأكيد أى في بيان مزيد
أحوالهم ، فما ذكره أولاً من كونهم آلهة ، هو بيان آخر حالهم إذ جعلوا
أصناماً ، وما ذكره آخراً من قوله ونسراً أسماء رجال الخ ، هو بيان ابتداء
أحوالهم كما تقدم مفصلاً فكانه أشار بقوله نسراً إلى تمام الآية بذكر آخرها .
(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من سياق الرواية التي ستأتي .

عليه قول جابر نفسه إذ الملك الذى جاءنى بحراء فإن هذا القول يصغر أنه كان يعلم أن نزوله هذا لم يكن أولاً حقيقة فافهم وتفكر .

قريباً ، فى باب « وثيا بك فظهر » برواية أبى سلمة عن جابر ففيتها تصريح بأن النبى صلى الله عليه وسلم يحدث عن فترة الوحي ، وفيها أيضاً قوله عليه السلام : « فإذا الملك الذى جاءنى بحراء قاعد على كرسي ، الحديث وبهذا استدلل الحافظ ابن كثير فى تفسيره فقال : وهذا السياق هو المحفوظ وهو يقتضى أنه قد نزل الوحي قبل هذا لقوله فإذا الملك الذى جاءنى بحراء ، ثم قال ووجه الجمع أن أول شيء نزل بعد فترة الوحي هذه السورة كما قال الإمام أحمد بمسند إلى جابر رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ثم فتر الوحي عنى فترة فبينما أنا أمشي ، الحديث أخرجاه من حديث الزهري به اهـ مختصراً . وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على أول ما نزل ، فقال : النوع السابع معرفة أول ما نزل ، واختلف فيه على أقوال أحدها وهو الصحيح « اقرأ باسم ربك » روى الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت : « أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة ، الحديث بطوله المذكور فى أول البخارى ، ثم قال : وأخرج الحاكم فى المستدرک والبيهقى فى الدلائل وصحاحه عن عائشة قالت : « أول سورة نزلت من القرآن : « اقرأ باسم ربك » وأخرج الطبرانى فى الكبير بسند على شرط الصحيح عن أبى رجاء قال كان أبو موسى يقرؤنا فيجلسنا حلقاً فإذا تلا هذه السورة اقرأ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الروايات التى ذكرها ، ثم قال : القول الثانى « يا أيها المدثر » روى الشيخان عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال سألت جابر ابن عبد الله أى القرآن أنزل قبل يا أيها المدثر؟ فذكر حديث الباب ، ثم قال : وأجاب الأولون عن هذا بأجوبة . أحدها أن السؤال كان عن نزول سورة

.....

كاملة ، فبين أن سورة المدثر نزلت بكاملها قبل نزول تمام سورة اقرأ ، فإنها أول ما نزل منها صدرها ، ويؤيد هذا ما في الصحيحين أيضا عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحي ، وفيه « فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي ، الحديث ، وهذا يدل على أن هذه القصة متأخرة عن قصة حراء التي نزل فيها اقرأ ، وثانيها أن مراد جابر بالأولية مخصوصة بما بعد الفترة لا أولية مطلقة ، ثالثها أن المراد أولية مخصوصة بالأمر بالإندار ، وعبر بعضهم عن هذا بقوله أول ما نزل للنبوة اقرأ ، وأول ما نزل للرسالة « يا أيها المدثر » ورابعها أن المراد أول ما نزل بسبب متقدم وهو ما وقع من التدثر الناشئ عن الرعب وأما اقرأ فنزلت ابتداء بغير سبب متقدم ذكره ابن حجر ، وقال لا يخفى بعد هذا الاحتمال ، خامسها أن جابراً استخرج ذلك باجتهاده وليس هو من روايته ، فيتقدم عليه ما روته عائشة ، قاله الكرماني ، وأحسن هذه الأجوبة الأول والآخر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو الأول ، القول الثالث سورة الفاتحة قال في الكشاف : ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه ومجاهد إلى أن أول سورة نزلت اقرأ وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب ، وقال ابن حجر والذي ذهب إليه أكثر الأئمة هو الأول وأما الذي نسبته إلى أكثر فلم يقل به إلا عدد أقل من القليل بالنسبة إلى من قال بالاول ، وحينئذ ما أخرجه البيهقي في الدلائل ، والواحدى بسندهما إلى عمرو بن شرحبيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخديجة إنى إذا خلوت وحدى سمعت نداء فذكر الحديث بطوله ، بنحو ما تقدم في قول البخارى من قصة خديجة وورقة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعت نداء أنطلق هارباً فقال

(فلم يكن مذكوراً) فالنفي ليس ^(١) واردا على العيشية لأنه كان شيئاً
ذاك ، وإنما المنفى كونه مذكوراً .

قوله : (الدم والعلة) أشار ^(٢) بذلك إلى أن جملة الأطوار واردة على النطفة
نفسها فكل منها كأنها نطفة تغيرت إلى صورة وراء الصورة التي كانت قبل .

ورقة لا تفعل إذا أنك قاثبت حتى تسمع ما يقول ثم اتقنى فأخبرنى فلما خلا
ناداه يا محمد : قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى يبلغ ولا
الضالين ، الحديث هذا مرسل رجاله ثقات ، قال البيهقي : إن كان محفوظاً فيحتمل
أن يكون خبراً عن نزولها بعدما نزلت عليه اقرأ والمدثر ، القول الرابع
بسم الله الرحمن الرحيم حكاه ابن النقيب في مقدمة تفسيره ، ثم ذكر السيوطي
بعض الآثار الدالة عليه ثم قال : وعندي أن هذا لا يعد قولاً برأسه فإنه
من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها اه باختصار وزيادة . قال السندی
قوله قال يا أيها المدثر ، أى فإنه أول ما نزل حين تتابع الوحي وحى
والذين كانوا يقولون هو اقرأ ذكروا ذلك بناء على أنها الأول مطلقاً ، ويحتمل
أن بعض الناس ظن اقرأ أول سورة حين تتابع الوحي ، بناء على ظن نزولها
مرتين مثلاً ، فهذا رد عليهم اه .

(١) أشار به الإمام البخارى إلى قوله تعالى وهل أتى على الإنسان حين من
الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، قال الكرماني : ومعنى لم يكن شيئاً مذكوراً أنه
كان شيئاً ولكنه لم يكن مذكوراً يعنى انتفاء هذا المجموع بانتفاء صفته
لا بانتفاء الموصوف انتهى . قال الحافظ : حاصله انتفاء الموصوف بانتفاء
صفته ، ولا حجة فيه للمعتزلة في دعواهم أن الممدوم شيء انتهى .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى قوله تعالى : إنا خلقنا

قوله : (كأوساط الرجال) جمع ^(١) وسط ما بين خاصرتيه .

الإنسان من نطفة أمشاج، الآية، قال العيني : فسر الأمشاج بقوله : الأخلاط، والأمشاج جمع مشج بفتح الميم وكسرهما ، وقال الثعلبي الأمشاج بناء جمع ، وهو في معنى الواحد لأنه نعت للنطفة وهذا كما يقال برمة أعفهار وثوب أخلاق، قوله ماء المرأة وماء الرجل تفسير الأخلاط يختلط الماءان في الرحم فيكون منهما جميعاً الولد، وماء الرجل أبيض غليظ ، وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما علا صلاحه كان الصبي له ، كذا روى عن ابن عباس، قوله: الدم والعلقه تقديره ثم الدم، ثم العلقه، ثم المضغة، ثم اللحم، ثم العظم، ثم ينشئه الله تعالى خلقاً آخر، قلت: وهو المذكور في قوله عز اسمه في سورة المؤمنون : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة ، الآية، وإليها أشار الشيخ بقوله أشار بذلك فإن في الآية أيضاً جعل النطفة أساس الأطوار، ثم قال العيني قوله : ويقال إذا خلط يعني إذا خلط شيء بشيء يقال له مشيج على وزن فعيل بمعنى ممشوج، أي مخلوط يقال مشجت هذا بهذا أي خلطته انتهى . وفي الجلالين : من نطفة أمشاج اختلاط أي من ماء الرجل وماء المرأة المختلطين الممتزجين ، وفي الجمل قوله أمشاج نعت لنطفة ، ووقع الجمع صفة لمفرد ، لأنه في معنى الجمع ، أو جعل كل جزء من النطفة نطفة فاعتبر ذلك فوصف بالجمع ، والأمشاج الأخلاط واحداً مشيج بفتح الحين أو مشج كعدل واعدال، أو مشيج كشریف وأشرف إلى آخر ما بسط من آثار اختلاطهما وأوصافهما، وفي تقرير المكي : قوله الدم لما كان الأمشاج جمعاً وجهه بأن المشج الأول مشج الماء ، ثم مشج الدم ثم مشج العلقه فصح الجمع باعتبار تعدد مراتب المشج انتهى .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « لأنها ترمي بشرراً كالقصر، كأنها جمالات صفر ، وفسر الجمالات بالحبال وهي الحبال التي تقعد بها السفن ، هذا

(لا يقع عليها التطهير) يعنى^(١) أن التطهير الواقع بعد قابلية التنجس غير واقع على الصحف لتطهرها ذاتاً فلم يكن إطلاق المطهر عليها إلا مجازاً والحاصل أن المطهر إما أن يكون صفة الصحف حقيقة والملائكة مجازاً أو بالعكس ، وعلى الأول فالصحيح نسخه يقع بالإثبات ، وعلى الثانى فلكل منهما وجه نفياً كان أو إثباتاً وأيضاً فالتطهير على التوجيه الأول يعنى إذا كان صفة للصحف ما لم يتقدمه صلاح التنجس وقابليته ، وعلى الثانى : ما كان قبله ذلك ، وإذا علمت هذا فنقول معنى قوله مطهرة الخ إن الصحف مطهرة بذواتها كما ذكرهنا فى السورة ، وإطلاق المطهر فى قوله تعالى : لا يمسّه إلا المطهرون ، مجاز من قبيل وصف الحامل بصفة محموله ، كما فى قوله تعالى : فالمدبرات أمراً ، حيث وقع المدبر صفة للخيل ، وكانت لراكيه . وذلك لأن الملائكة ليست متصفة بهذا النوع من

إذا قرىء بضم الجيم ، وأما إذا قرىء بالكسر ، فهو جمع جمالة ، وجمالة جمع جبل روج الناقة ، وقال ابن التين : ينبغى أن يقرأ فى الأصل بالضم ، لأنه فسرهما بالجبال ، وقد قال مجاهد فى قوله تعالى : وحتى يبلغ الجبل فى سم الحياط ، هو جبل السفينة ، وعن ابن عباس وسعيد بن جبيرة جمالات صفر ، هى جبال السفن ، يجمع بعضها إلى بعض حتى تكون كما وسط الرجال انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : ما بين خاصرتيه دفع لما يتوهم من أن المراد الرجال المتوسطون القامة ، وقال النكرمانى : قوله تجمع أى يضم بعضها إلى بعض ، حتى تصير قوية غليظة كوسط الرجل انتهى . وفى تقرير المكي : يعنى ما نذكره فى رجال انتهى .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : فى صحف مكفرة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة ، وفسر المطهرة بقوله لا يمسها إلا المطهرون ، وهم الملائكة

الطهر ، وأما على الثاني فعنى قوله مطهرة الخ أن إطلاق المطهرة على الصحف مجاز ، وأما الحقيقة فاهو في قوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون ، فإن المطهر صفة للملك ، لأنه الذى طهر عن المآثم وسائر الانجاس حدثاً كان أو خبثاً . وأما الصحف فلا يقع عليها التطهير لأنها لا تقبل التنجس ، ولا تصلح له حتى يصح ورود التطهير عليها فليس ذلك لا وصفاً للشيء بما يلابسه ، كما وصفت الخيول بصفة الراكبين ، وإن كان الوصف في الخيول للركب ، وههنا بالعكس ، وعلى هذا فقوله فجعل التطهير لمن حملها أيضاً لا يخلو إرجاعه إلى هذا التقرير عن تكلف لأن ظاهره لا يفيد هذا المدعى ، وغاية توجيهه أن يقال (فجعل التطهير) صفة للصحف (لأجل) من (حملها) أى بواسطة وتوصله ، (أيضاً) أى كما كان صفة للصحف إصالة .

يعنى لما كانت الصحف تصف بالتطهير ، وصف أيضاً حاملها أى الملائكة ف قيل لا يمسه إلا المطهرون ، وهذا كما في المدبرات أمراً فإن التدبير لمحمول خيول الغزاة ، فوصف الحامل يعنى الخيول به ف قيل فالمدبرات ، وقال السكرماني : وفي بعض النسخ لا يقع بزيادة لا وفي توجيهه تكلف . قلت وجهه أن الصحف لا يقع عليها التطهير الذى هو خلاف التنجيس حقيقة ، وإنما المراد أنها مطهرة عن أن ينالها أيدي الكفار ، وقيل مطهرة عما ليس بكلام الله فهو الوحي الخالص والحق المحض انتهى . وفي تقرير المكي قوله لا يمسه أى معنى أن المطهرة صفة الملائكة بالذات جعلت صفة للصحف مجازاً بعلاقة المجاورة كما أن المدبرات صفة للراكب بالذات جعلت صفة للركوب بعلاقة المجاورة ، قوله جعل الملائكة والصحف مطهرة لكن الملائكة مطهرة حقيقة والصحف مطهرة مجازاً لأن التطهير يقتضى سبق التلوث ، ولم يوجد فيها ولا يقع عليها التطهير حقيقة ، وفي

قوله : (فعدلك بالتخفيف الخ) يياض^(١)

بعض النسخ يقع عليها التطهير بدون لا فالمراد حيثئذ يقع عليها التطهير مجازاً ، قوله فجعل يعنى فلما كانت الصحف طاهرة في نفسها جعل التطهير لمن حملها أيضاً ، فإن قلت : التلوث لم يوجد في الملائكة أيضاً فكيف يقع عليها التطهير ، قلت معنى تطهيرهم أنهم تخلقت مطهرة ، ولا يقال هذا للصحف رعاية للأدب ولهذا لا يقال لها الجادة رعاية للأدب وإن كانت حادثة في الحقيقة انتهى . وفي تقريره الآخر التطهير لمن حملها ، وهم الملائكة أيضاً بالعرض لأن حامل المطهر سيكون مطهراً ، ثم المراد بالصحف صحف القرآن المكتوبة في اللوح المحفوظ تمسها الملائكة هناك انتهى .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى رحمه الله بذلك إلى قوله تعالى : « ما عرك ربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك . في أى صورة ما شاء ركبك » وفي تقرير المكي قوله : ومن خفف يعنى أن من خفف أراد أن معنى فعدلك وفي أى صورة ما شاء واحد ، قال قدس سره معنى المخفف ، أعطى لك العدل والإنصاف بأن خلقك في صورة مناسبة لك ، ومعنى المشدد التعديل في الخلق . ومآل القراءتين إلى معنى واحد انتهى . وهو الظاهر من الجلالين كما سيأتى ، وقال العيني تبعاً للكرمانى : قوله ومن خفف يحتمل أن يكون عطفاً على فاعل أراد أى ومن خفف أراد أيضاً معتدل الخلق ، ولفظ في أى صورة لا يكون متعلقاً به ، بل هو كلام مستأنف تفسير لقوله تعالى « في أى صورة ما شاء ركبك » ، والباقي ظاهر انتهى . وقال الحافظ : وحاصل القراءتين أن التثقيل من التعديل ، والمراد التناسب ، وبالتخفيف من العدل وهو الصرف إلى أى صفة أراد انتهى . وفي الجلالين فعدلك بالتخفيف والتشديد جعلك معتدل الخلق متناسب الأعضاء ليست يد أو رجل أطول

قوله : (بمعنى القديمة) تفسيره^(١) لما لم يذكر هنا وهو قوله دألم تر كيف فعل ربك بعاد؟، والعاد عادان: أول وثان فيبين المؤلف أن المراد في الآية القديمة منها. قوله : (سوط عذاب) الذي عذبوا به، وهذا ظاهر، وأما^(٢) قوله في تفسيره الذين عذبوا به ، ففيه خفاء لأنه إذا كان بلفظ الجمع لم يمكن أن يكون صفة

من الأخرى، وفي الجمل قرأ الكوفيون عدلك مخففاً والباقون متغلا، فالتشكيل بمعنى جعلك متناسب الأعضاء ، فلم يجعل لإحدى يديك أو رجلتك أطول ، ولا إحدى عينيك أوسع ، فهو من التعديل، وقراءة التثخيف يحتمل هذا أي عدل بعض أعضائك ببعض ، ويحتمل أن يكون من العدول أي صرفك إلى ما شاء من الهيئات والأشكال والأشياء انتهى .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهكذا في تقرير المسكي : إذ قال قوله القديمة بمعنى المراد بالعاد العاد الأولى انتهى . وقال العيني : أشار به إلى قوله تعالى دألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العباد، وإرم عطف بيان لعاد ، وكانت عاد قبيلتين عاد الأولى وعاد الأخيرة، وأشار إلى عاد الأولى بقوله: القديمة إلى آخر ما بسطه، وقال السكرماني قال تعالى دإرم ذات العباد، أي القديمة لما كانت عماد قبيلتين عاد الأولى ، وعاد الأخيرة ، جعل إرم عطف بيان لعاد إيداناً بأنهم عاد الأولى القديمة، وهي اسم أرضهم التي كانوا فيها انتهى . وبسط الحافظ في تحقيق لفظ إرم وفي معنى د ذات العباد ، وذكر فيها أقوالاً عديدة .

(٢) كما في نسخ الهندية ، وأما في النسخ المصرية من المتون والشروح كلها بلفظ الذي ، ومعناه ظاهر ، كما أفاده الشيخ ويؤيده ما حكى الحافظ عن مجاهد بلفظ ما عذبوا به انتهى ، ولم يتعرضوا لنسخة الذين إلا ما قال القسطلاني، قوله الذي ولأبي ذر الدين ، انتهى ولم يتعرض لمعناه بشيء .

السوط والمقصود بيانه ، يياض (١) .

قوله : (والذكر والأثني) وكان قد (٢) نزل كذلك أولاً ، ثم نزل قوله : وما خلق ، ولعل ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لم يقف عليه ، أو يسكون يرى

(١) يياض فى الأصل بقدر سطر ، ولعل الشيخ قدس سره أراد توجيه تصحيح الذين ، كما هو دأبه الشريف أنه يجتهد غاية الجهد فى تصحيح ألفاظ البخارى الموجودة فى النسخ كما تقدم نظائره مراراً ، ويمكن توجيهه بأن يقال إن قوله الذين عذبوا ليس بتفسير للفظ السوط ، بل هو بيان للضمير المجرور فى عليهم ، والمعنى أن العذاب لم يكن على عاد أو ثمود وغيرهما على كلهم ، بل كان على العصاة والطغاة منهم ، بخلاف المطيعين والمؤمنين منهم ، فكأنه دفع ما يتوهم من عموم لفظ « عليهم » عموم العذاب على كلهم ، فقيده البخارى بلفظ الذين عذبوا ، إشارة إلى أن المراد المعذبين منهم بالسوط فئاملاً ، ويمكن أيضاً أن يقال : إن الذين بلفظ الجمع صفة لسوط كما أجاز أبو البقاء أن قوله تعالى قبل ذلك « الذين طغوا فى البلاد » صفة « لفرعون ذى الأوتاد » وأشار بلفظ الجمع فى الذين إلى أنواع العذاب ، ولا يشكل على هذا بضمير الإفراد فى قوله : به لأنه أفرد باعتبار لفظ السوط ، ففى الجلالين : قوله « سوط عذاب » نوع عذاب ، قال صاحب الجمل : فأهلكك عاد بالريح ، وثمود بالصيحة ، وفرعون بالفرق ، فكلاً أخذنا بذنبه ، انتهى . وحكى الحافظ عن قتادة كل شئ عذاب الله به فهو سوط عذاب ، وسيأتى فى البخارى قريباً سوط عذاب كلمة تقولها العرب لكل نوع من العذاب ، يدخل فيه السوط انتهى . وقد قالوا فى قوله تعالى : « من نطفة أمشاج » أن قوله أمشاج صفة لنطفة ، ولهذا نظائر كثيرة فى النصوص أن يكون الجمع صفة لمفرد .

(٢) قال البغوى : وإنما قال لا أتابعهم مع كون قراءتهم متواترة يسكون

القراءتين جائزة ، غير أنه أحب أن يقرأ ما أقرأه النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فعل أبو الدرداء .

(هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين) وهذا بيان^(١) لما كان الكفار يظنون

طريقه طريقاً يقينياً ، وهو سماعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإن قلت : فعلى هذا كان ينبغي أن لا يخالفوه ، قلت لهم طريق يقيني أيضاً ، وهو ثبوت قراءتهم بالتواتر ، وقال المازري : يجب أن يعتقد في هذا وما في معناه أنه كان قرآناً ثم نسخ ، ولم يعلم من خالف النسخ ، فبقى على النسخ ، قال : أو لعله وقع من بعضهم قبل أن يبلغ مصحف عثمان المجمع عليه ، المحذوف منه كل منسوخ ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن واحد منهم أنه خالف فيه انتهى . وقال الحافظ : قوله (وهؤلاء) أى أهل الشام (يريدوننى على أن أقرأ وما خافى الذكر والآثى والله لا أنا بهم) هذا أبين من الرواية التى قبلها حيث قال : وهؤلاء يأبون على ثم هذه القراءة لم تنقل إلا عن ذكر هنا ، ومن عداهم قرؤا وما خلق الذكر والآثى ، وعليها استقر الأمر مع قوة إسناد ذلك إلى أبى الدرداء ومن ذكر معه ، ولعل هذا من (*) نسخت تلاوته ولم يبلغ النسخ أبى الدرداء ومن ذكر معه ، والعجب من نقل الحفاظ الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود ، ولإيهما تنتهى القراءة بالكوفة ، ثم لم يقرأ بها أحد منهم ، وكذا أهل الشام حملوا القراءة عن أبى الدرداء ولم يقرأ أحد منهم بهذا فهذا مما يقوى أن التلاوة بها نسخت انتهى . قلت : لعلك قد ذريت من هذا كله أن مآل كلام الشيخ وكلام الشراح واحد ، فالذى عبره الشيخ بتعدد النزول عبر عنه الشراح بالنسخ والمؤدى واحد .

(١) وهذا ظاهر لأن الكفار لا يظنون الأجر والشهادة حسنى ، بل يعدون الغنيمة الحسنى فقط ، وأما عند المؤمنين فالأجر والشهادة أعلى مراتب

بالمسلمين ، وأما المسلمون فلا يخلون من الحسين كليهما : الآخر والمغمى ، وهذا عين المدعى من وصول يسرين بسر واحد .

الحسنى ، وقال الحافظ قوله قال ابن عينة إلى آخره ، وهذا مضمير منه إلى اتباع النحلة في قولهم : إن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، وموقع التشبيه أنه كما ثبت للمؤمنين تعدد الحسنى ، كذا ثبت لهم تعدد اليسر أو أنه ذهب إلى أن المراد بإحدى اليسرين : الظفر وبالأخر الثواب ، فلا بد للمؤمن من أحدهما انتهى . قال الكرماني فإن قلت : ما وجه تعلقه بالآية ؟ قلت : إشعارها بأن للمؤمنين حسنتين في مقابلة مشقتهم ، وهو حسن الظفر ، وحسن الثواب انتهى . قال الرازى في تفسيره : اعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين ، وذلك لأن المسلم إذا ذهب إلى الغزو فإن جاز مظلوماً مقتولاً فاز بالاسم الحسن فى الدنيا ، والثواب العظيم الذى أعده الله للشهداء فى الآخرة ، وإن صار غالباً فاز فى الدنيا بالمال الحلال والاسم الجليل ، وهى الرجولية والشوكة والقوة ، وفى الآخرة بالثواب العظيم ، وأما المنافق إذا قعد فى بيته فهو فى الحال قعد فى بيته مذموماً منسوباً إلى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالأمور الخسيسة من الدنيا على وجه يشارك فيها النساء والصبيان ، ثم يكونون أبداً خائفين على أنفسهم وأولادهم وأموالهم ، وفى الآخرة إن ماتوا فقد انتقلوا إلى العذاب الدائم فى القيامة ، وإن أذن الله فى قتلهم وقصوا فى القتل والأسر والنهب ، وانتقلوا من الدنيا إلى عذاب النار ، فالمنافق لا يترص بالمؤمن إلا لإحدى الحالتين المذكورتين ، وكل واحد منهما فى غاية الجلالة والرفعة والشرف ، والمسلم يترص بالمنافق لإحدى الحالتين المذكورتين : أعنى البقاء فى الدنيا مع الحزى والذل والوقوع فى القتل والنهب ثم الانتقال إلى عذاب القيامة ، وكل واحدة من هاتين الحالتين فى غاية الحساسة

قوله : (الذى يأكل الناس) رد بذلك^(١) ما زعم بعضهم أن المراد بهما جبلان.

والدعاة انتهى . قلت : وقد تقدم في كتاب الجهاد « باب قوله تعالى : « هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » وأورد فيه البخارى طرفاً من حديث هرقل ، واختلفوا في مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن المنير : هناك التحقيق أنه ما ساق حديث هرقل إلا لقوله : وكذلك الرسل تبلى ، ثم تكون لهم العاقبة ، قال فبذلك يتحقق أن لهم إحدى الحسنيين : إن انتصروا فلهم العاقلة والعاقبة وإن انتصر عدوهم فللرسل العاقبة انتهى .

(١) أشار به إلى قوله عز وجل : « والتين والزيتون » ، وما أفاده الصيخ قدس سره واضح ، فقد قال العيني : روى عن مجاهد قال « التين والزيتون » التى يأكل الناس ، وعن قتادة : التين الجبل الذى عليه دمشق ، والزيتون الجبل الذى عليه بيت المقدس انتهى . وزاد الحافظ من طريق العوفى عن ابن عباس قال : التين مسجد نوح الذى بنى على الجودى ، ومن طريق الربيع بن أنس : التين جبل عليه التين والزيتون جبل عليه زيتون ، ومن طريق قتادة : الجبل الذى عليه دمشق ، ومن طريق محمد بن كعب قال مسجد أصحاب الكهف ، والزيتون مسجد إيلياء ، ومن طريق قتادة : جبل عليه بيت المقدس ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى خصهما بالقسم لأن التين فاكهة طيبة لا فضل لها وغذاء لطيف سريع الهضم ، ودواء كثير النفع لأنه يلين الطبع ، ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ، ويزيل رمل المثانة ، ويفتح سدة الكبد والطحال ، ويسمن البدن ، ويقطع البواسير ، وينفع من النقرس ويشبه فواكه الجنة لأنه بلا عجم ، ولا يملك في المعدة ، ويخرج بطريق الرشع ، وأما الزيتون ففاكهة وإدام ودواء ، وله دهن لطيف كثير المنافع ، وينبت في الجبال التى ليست فيها مادة دهنية ، فلما كان فيهما هذه المنافع الدالة على قدرة خالقهما لا جرم أقسم الله بهما انتهى .

قوله : (واجعل بين السورتين خطأ) فيه ^(١) دلالة على أنه سلك ممالك الخنقية

(١) قال الكرماني : قوله في أول الامام أي أول القرآن ، أي اكتب في أوله البسملة فقط ، ثم اجعل بين كل سورتين خطأ علامة صلة بينهما ، وهو مذهب حمزة في القراء السبعة انتهى . كذا في الكرماني ، وفي القسطلاني علامة فاصلة بينهما من غير بسملة ، وهو مذهب حمزة حيث قرأ بالبسملة أول الفاتحة فقط انتهى . وقال العيني : قال الداودي إن أراد خطأ فقط بغير البسملة فليس بصواب لاتفاق الصحابة على كتابة البسملة بين كل صورتين لإبراءه ، وإن أراد بالإمام إمام كل سورة فيجعل الخط مع البسملة فحسن ، ورد عليه بأن مذهب الحسن أن البسملة تكتب في أول الفاتحة فقط ، ويكتفى في الباقية بين كل سورتين بالعلامة ، فإذا كان هذا مذهبه كيف يقول الداودي إن أراد خطأ بغير البسملة فليس بصواب ، وإن أراد بالإمام بكسر الهمزة الذي هو الفاتحة فكيف يقول : وإن أراد بالإمام أمام كل سورة بفتح الهمزة ، يعني فكيف يصح ذكر الإمام بالكسر ، ويراد به الإمام بالفتح ، وقال السهيلي : هذا المذكور عن مصحف الحسن شذوذ ، قال : وهي على هذا من القرآن إذ لا يكتب في المصحف ما ليس بقرآن ، وليس يلزم قول الشافعي : إنها آية من كل سورة ، ولا إنها آية من الفاتحة ، بل يقول : إنها آية من كتاب الله تعالى ، مقترنة مع السورة ، وهو قول أبي حنيفة وداود وهو قول بين القوة لمن أنصف ، وقال صاحب التوضيح : لا نسلم له ذلك ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها من الفاتحة ومن كل سورة ، قلت : مجرد المنع بغير إقامة البرهان ممنوع ، وما قاله بالعكس ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها ليست من الفاتحة ، ولا من أول كل سورة بل هي آية مستقلة أنزلت للفصل بين السورتين ، ولهذا استدلل ابن القصار المسالك على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست بقرآن في أدانيل السور من قوله

في كون البسملة آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور ، فاستغنى عنها إذا اكتفت مرة واحدة ولا يفتقر إلى كتابتها في أول كل سورة .

« اقرأ باسم ربك ، لم تذكر البسملة انتهى . وقال الزيلعي على الهداية : قال النووي في شرح مسلم في حديث بدء الوحي في قوله « اقرأ باسم ربك » استدلل بهذا الحديث من يقول : إن البسملة ليست آية في أوائل السور لكونها لم تذكر هنا ، قال : وأجيب عنه بأن البسملة أنزلت في وقت آخر كما نزل باقي السورة في وقت آخر ، وبسطه الزيلعي الكلام على ذلك أشد البسط ، وقال بعد سرد الروايات الكثيرة في ذلك والمذاهب في كون البسملة من القرآن ثلاثة : طرفان ووسط ، فالطرف الأول قول من يقول إنها ليست من القرآن إلا في سورة النمل ، كما قاله مالك وطائفة من الحنفية ، وقاله بعض أصحاب أحمد مدعياً أنه مذهبه أو ناقلاً لذلك رواية عنه ، والطرف الثاني المقابل له قول من يقول : إنها آية من كل سورة أو بعض آية كما هو المشهور عن القافى ، ومن وافقه فقد نقل عن الشافعى أنها ليست من أوائل السور غير الفاتحة ، وإنما يستفتح بها في السور تبركاً بها ، والقول الوسط أنها من القرآن حيث كتبت ، وأنها مع ذلك ليست من السور ، بل كتبت آية في كل سورة ، وكذلك تتلى آية مفردة في أول كل سورة كما تلاها النبي صلى الله عليه وسلم حين أنزلت عليه ، إنا أعطيناك الكوثر ، رواه مسلم من حديث المختار بن فلفل عن أنس أنه عليه السلام أغضا إغفاءة ثم استيقظ فقال نزلت على سورة آنفاً ثم قرأ : بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر ، إلى آخرها ، وكما في قوله : إن سورة من القرآن هي ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له ، وهي « تبارك الذي بيده الملك » وهذا قول ابن المبارك وداود وأتباعه ، وهو المخصوص عن أحمد بن حنبل ، وبه قال جماعة من الحنفية ، وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى مذهب أبي حنيفة ، وهذا قول

المحققين من أهل العلم فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة وكتابتها سطرأ منفصلاً عن السورة يؤيد ذلك ، وعن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» وفي رواية لا يعرف القضاة السورة ، رواه أبو داود والحاكم ، وقال إنه صحيح على شرط الشيخين ، ثم لأصحاب هذا القول في الفاتحة قولان هما روايتان عن أحمد أحدهما أنها من الفاتحة دون غيرها تجب قراءتها حيث تجب قراءة الفاتحة ، والثاني وهو الأصح أنه لا فرق بين الفاتحة وغيرها في ذلك ، وأن قراءتها في أول الفاتحة كقراءتها في أول السور ، الأحاديث الصحيحة توافق هذا القول وحينئذ الأقوال في قراءتها في الصلاة أيضاً ثلاثة ، أحدها أنها واجبة وجوب الفاتحة كذهب الشافعي ، وإحدى الروايتين عن أحمد وطائفة من أهل الحديث بناء على أنها من الفاتحة ، والثاني أنها مكروهة سرأ وجبرأ وهو المشهور عن مالك ، والثالث أنها جائزة بل مستحبة ، وهو مذهب أبي حنيفة والمشهور عن أحمد وأكثر أهل الحديث ، ثم مع قراءتها هل يسن الجهر بها أولاً ، فيه ثلاثة أقوال أحدها يسن الجهر وبه قال الشافعي ومن وافقه ، والثاني لا يسن وبه قال أبو حنيفة وجمهور أهل الحديث والرأى وفقهاء الأماصار وجماعة من أصحاب الشافعي ، وقيل بخير بينهما وهو قول اسحق بن راهوية وابن حزم ، وكان بعض العلماء يقول بالجهر سداً للذريعة ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ ابن القيم رحمه الله في الهدى : وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يحجر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها أكثر مما يحجر بها ولا ريب أنه لم يكن يحجر بها دائماً في كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفي ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده في الأعصار الفاضلة : هذا من أحمل المحال حتى يحتاج إلى

قوله : (اقرأ) ومفعول القراءة^(١) ما أقرأه جبريل بعد ذلك من الآيات في أوقاتها وأيضاً فالمقروء هو نفس هذه الآيات التي صدرها بقوله اقرأ (بياض^(٢))

التثبت فيه بالفاظ. مجملة وأحاديث واهية ، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصرحها غير صحيح ، وهذا موضع يستدعى مجلدا ضخما اه .

(١) قال القسطلاني : قال السبيلي قال بعض المفسرين : إن قوله تعالى : ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، إشارة إلى الكتاب الذي جاء جبريل عليه السلام حين قال له اقرأ اه . قال صاحب الجمل : وفي أبي السعود اقرأ ما يوحى إليك ، فإن الأمر بالقراءة يقتضى المقروء قطعاً ، وحيث لم يبين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتما سواء كانت السورة أول ما نزل أولا اه . وقال الحافظ : قوله اقرأ يحتمل أن يكون هذا الأمر لمجرد التنبيه واليقظ لما سيلقى إليه ، ويحتمل أن يكون على بابه من الطلب فيستدل به على تكليف ما لا يطلق في الحال ، وإن قدر عليه بعد ذلك ، ويحتمل أن تكون صيغة الأمر محذوفة أى قل : اقرأ ، وإن كان الجواب ما أنا بقارىء فعلى ما فهم من ظاهر اللفظ ، وكان السر في حذفها لئلا يتوهم أن لفظ قل من القرآن اه .

(٢) بياض في الأصل أكثر من ثلاثة أوراق من هنا إلى كتاب فضائل القرآن ، ولم أدر ما سبب ذلك ، ولا يكون سببه عدم حضور الوالد في الدرس ، فإنه نور الله مرقدته قال مراراً لم يقتنى ولا حديث واحد بحمد الله تعالى من حضور الدرس عند شيخى وأستاذى نور الله مرقدته ، ولا يكون سبب ذلك أيضاً أن القطب الكنكوهي قدس سره لم يقرر بشيء من الكلام على هذه المواضع ، لأنه لو كان كذلك لما ترك الشيخ الوالد رحمه الله وأعلى الله مراتبه البياض في الأصل ، فالظاهر أنه ترك الكتابة لحدوث عارض من المرض وغيره ، وأراد أن يكتبه بعد ذلك ، لكنه لم يتفق له ذلك لعارض فأردت أن أضيف

من هنا إلى كتاب فضائل القرآن ما أجد في تقريرى مولانا الفيض محمد حسن
المكي ، ولم أجد في تقرير مولانا حسين على البنجابي إلا بعض التصحيحات
المتعلقة بالنسخة المطبوعة الهندية . وأضفت من عند نفسى بعض ما سنعلى من
مطالعة الفروع كما فعلت مثل ذلك في الجزء الثانى فى كتاب البيوع .

قوله : (حتى بلغ من الجهد) .

تقدم الكلام على ذلك وعلى أكثر مباحث الحديث فى أول الكتاب فى
باب كيف كان بدء الوحى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم فى سورة اقرأ بأربعة أبواب ،
وذكر فيها قطعاً من حديث بدء الوحى ، وذكر فى الباب الخامس حديثاً آخر ،
فعله أشار بذلك إلى أن الآيات الأولى من سورة اقرأ نزلت فى بدء الوحى إلى
قوله تعالى : « كلا إنك لم ينته » ثم ترجم بعد ذلك باب قوله : « كلا إنك لم ينته » ،
وذكر فيه حديثاً آخر غير الأول لإشارة إلى أنها نزلت بعد ذلك فى قصة
أبى جهل ، وقد صرح المفسرون به ، فى الجلالين سورة اقرأ مكية تسع عشر
آية صدرها إلى ما لم يعلم ، أول ما نزل من القرآن ، وذلك بغار حراء . رواه
البخارى اه . وفى الجمل : وهى خمس آيات اه .

قوله : (ثم لم ينشب ورقة أن توفى) قال القصاصانى فى بدء الوحى قوله
أن توفى بفتح الهمزة وتخفيف النون ، وهو بدل اشتغال من ورقة أى لم تتأخر
وفاته عن هذه القصة . واختلف فى وقت موت ورقة ، فقال الواقدي : لانه
خرج إلى الشام ، فلما بلغه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالقتال بعد
الهجرة أقبل يريد به حتى إذا كان يبلد لحم وجذام قتلوه وأخذوا ما معه ،

وهذا غلط بين فإنه مات بمكة بعد المبعث بقليل جداً ، ودفن بمكة كما نقله البلاذري وغيره وبعضه قوله ههنا ، وكذا في مسلم ، ثم لم ينشب ورقة أن توفي . اهـ .
قال الحافظ : قوله ثم لم ينشب بفتح الشين المعجمة أى لم يلبث ، وأصل النشوب التعلق أى لم يتعلق بشئ من الأمور حتى مات ، وهذا الخلاف ما في السيرة لابن إسحق أن ورقة كان يمر ببلاد وهو يعذب ، وذلك يقتضى أنه تأخر إلى زمان الدعوة إلى أن دخل بعض الناس في الإسلام ، فإن تمسكنا بالترجيح فما في الصحيح أصح ، وإن لحظنا الجمع أمكن أن يقال الراوى في قوله : وفتر الوحى ليست للترتيب . فلعل الراوى لم يحفظ لورقة ذكراً بعد ذلك في أمر من الأمور ، فجعل هذه القصة انتهاء أمره بالنسبة إلى عليه لا إلى ما هو الواقع اهـ . قلت :
واختلف في إسلام ورقة ، وفي كونه صحابياً ، وذكره الحافظ في الإصابة في القسم الأول ، وذكر الاختلاف في ذلك .

(باب قوله تعالى خلق الإنسان من علق)

قال العيني : وهو جمع علقه ، وهو الدم الجامد ، وهو أول ما تتحول إليه النطفة في الرحم ، وإنما جمع لأن الإنسان في معنى الجمع ، وقيل أراد بالإنسان آدم عليه الصلاة والسلام وأراد بقوله من علق من طين يعلق بالكف اهـ .
وقال الحافظ : ذكر فيه طرفاً من الحديث الذى قبله برواية عقيل عن ابن شهاب واختصره جداً قال أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة ، وفي رواية الكشميبى الصادقة ، قال لجاء الملك فقال : اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم ، وهذا في غاية الإجحاف ، ولا أظن يحيى بن بكير حدث البخارى به هكذا ، ولا كان

له هذا التصرف ، وإنما هذا صنيع البخارى ، وهو دال على أنه كان يجوز الاختصار من الحديث إلى هذه الغاية اه . وفى الجمل : قوله : خلق الإنسان من علق ، يجوز أن يكون خلق الثانى تفسيراً لخلق الأول ، يعنى أنه أبهم ، أولاً ثم فسرهُ ثانياً بخلق الإنسان تفخيماً لخلق الإنسان ، ويجوز أن يكون حذف المفعول من الأول تقديره خلق كل شيء ، لأنه مطلق يتناول كل مخلوق ، وقوله خلق الإنسان تخصيص له بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التزليل إليه ، ويجوز أن يكون تأكيداً لفظياً ، فيكون قد أكد الصلة وحدها كقولك الذى قام قام زيد ، والمراد بالإنسان الجنس ، ولذلك قال من علق جمع علقه ، لأن كل واحد مخلوق من علقه اه . فى الجلالين : قوله من علق جمع علقه ، وهى القطعة اليسيرة من الدم الغليظ ؛ قال الجمل : أى الذى أصله المني فى المصباح ما نصه : والعلقة المني ، فينتقل طوراً بعد طور ، فيصير دماً غليظاً متجمداً ؛ ثم ينتقل طوراً آخر فيصير لحماً وهو المضغة اه .

قوله : (أنزلناه مخرج الجمع) قال الحافظ : قوله أثبت وأؤكد قال ابن التين النحاة يقولون إنه للتعظيم بقوله المعظم عن نفسه ويقال عنه . قال الحافظ : وهذا هو المشهور أن هذا جمع التعظيم اه . يعنى ليس للتأكيد كما حكاه البخارى ، بل يكون للتعظيم ، وقال صاحب الفيض تبعاً للعينى : قوله : والعرب تؤكد الخ وليس هذا إلا فى كتاب أبى عبيدة ولم يذهب أحد من النحاة إلى أن صيغة جمع المتكلم للتأكد ، والمفسرون عامة سلكوا فيه مسلك التأويل اه . ويظهر ميل القسطلانى إلى عدم الاختلاف بين القولين ، إذ قال : قوله أثبت وأؤكد ، والنحاة يعبرون بقولهم المعظم نفسه ، كما نبه عليه الصفاقى اه . ويظهر منه أن الفرق بينهما فى التعبير فقط ، وقال السندى : قوله مخرج الجمع أى خرج

مخرج صيغة الجمع وإن كان المنزل هو الله الواحد الاحد ، تعظيماً له ليتوصل به إلى تحقيق الأمر وأنه نازل من عظيم لا يكتنه كنهه جل ذكره وثناؤه اه . ومؤداه أيضاً إلى الجمع بين القولين بأن مقصد الذكر بالتعظيم التوكيد .

قوله : (أضاف الدين إلى المؤنث) قال العيني تبعاً للكرمانى : أشار به إلى قوله تعالى : وذلك دين القيمة ، وفسرها بقوله القائمة أى دين الملة القائمة المستقيمة فالدين مضاف إلى مؤنث ، وهى الملة والقيمة صفة ، لحذف الموصوف اه . وقال القسطلانى أضاف الدين إلى المؤنث على تأويل الدين بالملة أو التاء تاء المبالغة كعلامة اه . وفى تقرير المسكى : قوله أضاف الدين غرضه أن القيمة وإن كان مضافاً إليه لكنه فى الحقيقة صفة للدين كما جاء فى موضع آخر بالتركيب التوصيفى ، وذلك صحيح لأن الدين هو الملة فكان مؤنثاً اه . وفى الجلالين : (وذلك دين) الملة (القيمة) المستقيمة ، قال صاحب الجمل : قوله وذلك أى الذى أمروا به من العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وإنما أضاف الدين إلى القيمة وهى نعمته لاختلاف اللفظين ، فأنث القيمة رداً إلى الملة ، وقيل الهاء فى القيمة للمبالغة كعلامة كذا فى الحازن ، وفى الكرخى قوله الملة القيمة أشار إلى أن القيمة صفة قامت مقام الموصوف . وهى بمعنى المستقيمة ، وهو ما قاله الزجاج ، قال صاحب الكشف : ولا بد من هذا التقدير لأنه إذا لم يحمل على هذا كان من إضافة الشيء إلى صفته ، وهى بمنزلة إضافة الشيء إلى نفسه ، وقال القراء : أضاف الدين إلى القيمة وهى نعمته لاختلاف اللفظين ، أو هو من باب إضافة الشيء إلى نفسه ؛ ودخلت الهاء للمدح والمبالغة ، وما فى الإشارة من معنى البعد للإشعار بعلو رتبته وبعد منزلته اه .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة لم يفصلوا فى كلام البخارى ، والأوجه

عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار في كلامه إلى الآيتين من سورة
لم يكن أشار بقوله قيمة إلى قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » ، وفسرها البخاري
بقوله القائمة ، وأشار بقوله : « دين القيمة » ، إلى قوله تعالى : « فذلك دين
القيمة » ، ففي الجلالين فيها كتب أحكام مكتوبة قيمة مستقيمة اهـ . قال الرازي
في تفسير قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » ، أما القيمة ففيها قولان ، الاول : قال
الزجاج مستقيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل ، الثاني : أن تكون القيمة
بمعنى القائمة . أى هى قائمة مستقلة بالحجة والدلالة من قولهم قام فلان بالامر
يقوم به إذا أجراه على وجهه ، ومنه يقال للقائم بأمر تقوم القيم اهـ .

قوله : (أمرنى أن أقرأ عليك لم يكن) فيه ثلاثة مسائل الاولى تخصيص أبى
بالقراءة عليه والثانية تخصيص هذه السورة والثالثة بكاء أبى رضى الله تعالى
عنه ، أجاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الكلام على اثنتين منها بعبارة وجيزة
إذا قال والمناسبة ما فيها من ذكر أهل الكتاب وقوله : فبكى شوقاً وتلذذاً
بأمر الله اهـ . وتوضيح ذلك أن المسألة الاولى وهى تخصيص أبى بالقراءة
عليه فقد قال الحفاظ فى المناقب قال أبو عبيدة المراد بالعرض على أبى ليتعلم
أبى رضى الله عنه تعالى منه القراءة ويتثبت فيها وليكون عرض القرآن سنة
وللتبنيه على فضيلة أبى وتقدمه فى حفظ القرآن وليس المراد أن يستذكر منه
النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً بذلك العرض اهـ . وقال العيني : والحكمة فى أمره
بالقراءة عليه هى أن يتعلم أبى الفاظه وكيفية أدائه ومواضع الوقوف فكانت
القراءة عليه لتعليمه لا ليتعلم منه ، وأنه يسن هررض القرآن على حفاظه المجودين
لأدائه وإن كانوا دونه فى النسب والدين والفضيلة ونحو ذلك أو أن ينبه
الناس على فضيلة أبى ويحثهم على الأخذ منه وتقديمه فى ذلك وكان كذلك

وصار بعد النبي صلى الله عليه وسلم رأساً وإماماً مشهوراً فيه اهـ . وفي الإصابة وهو سيد القراء ، وكان عمر يسميه سيد المسلمين ، ويقول اقرأ (*) يا أبي ، ويروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ . وقال القارى ووجه تخصيصه بذلك أنه بذل جهده فى حفظ القرآن وما ينبغى له حتى قال صلى الله عليه وسلم : اقرأكم أبى ، ولما فيض له من الإمامة فى هذا الشأن أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقرأ عليه ليأخذ عنه رسم التلاوة ، كما أخذه نبي الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل ثم يأخذه على هذا النمط الآخر عن الأول والخلف عن السلف وقد أخذ عن أبى بشر كثيرون من التابعين ثم عنهم من بعدهم وهكذا سرى فيه سر تلك القراءة عليه حتى سرى سره فى الأمة إلى الساعة اهـ . وأما المسألة الثانية وهى تخصيص هذه السورة فقد قال القارى أيضا قبل لأن فيه قصة أهل الكتاب وكان أبى رضى الله تعالى عنه من أحبار اليهود فأراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلمه حالهم وخطاب الله إياهم فيقرر إيمانه بالله تعالى ونبوته صلى الله عليه وسلم أشد تقرراً ، وحكى عن النووى فى وجه التخصيص أنها وجيزة جامعة لقواعد كثيرة من أصول الدين ومهمات فى الوعد والوعيد والإخلاص وتطهير القلوب وكان الوقت يقتضى الاختصار اهـ . وذكر فى حاشية السكوكب كلام الحافظ وغيره المتعلق بتخصيص السورة ، وأما المسألة الثالثة وهى وجه بكانه رضى الله تعالى عنه فقد قال القارى فى شرح قوله سمانى قال الطيبي والمقصود التعجب لما مضى من أبى نبي هذه المرتبة ، وإما استلذاذاً بهذه المرتبة الرفيعة ، وقوله فدرغت عيناه أى جرى دمعه عينية أى سروراً وفرحاً بتسمية الله تعالى إياه فى أمر القراءة أو خوفاً

من المعجز عن قيام شكر تلك النعمة اهـ وهى التى أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله شوقاً وتلذذاً بأمر الله كما تقدم فى كلامه عن الكوكب قريباً ، وههنا مسألة أخرى وهى الرابعة ذكرها الشيخ فى الكوكب بقوله وكانت أطول من هذا بكثير فنسخت ، وذكر فى حاشية الكوكب الروايات فى ذلك وفيها مؤيدات لتخصيص هذه السورة بالقراءة على أبى ، منها ما فى رواية الحاكم عن أبى بن كعب قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن ، فقرأه لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ، ومن بقيتها : لو أن ابن آدم سأل وادياً ، الحديث وفيه : وإن ذات الدين عند الله الحنيفة لا اليهودية ولا النصرانية ولا المجوسية ، الحديث .

قوله : (يقال أوحى لها وأوحى إليها الخ) ، قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها . قال أبو عبيدة : أوحى لها أى أوحى إليها ، غرضه أن هذه الألفاظ الأربعة بمعنى واحد وجاء استعمالها بكلمة إلى وباللام ، ومعناه أمرها بالكلام وأذن لها فيه ، وقال الثعلبي : مجازه يوحى الله إليها انتهى . قال الحافظ : قال العجاج أوحى لها القرار فاستقرت وقيل اللام بمعنى من أجل والموحى إليه مخدوف أى أوحى إلى الملائكة من أجل الأرض ، والاول أصوب انتهى . وقال القسطلاني قوله واحد أى فى المعنى ؛ فاللام بمعنى إلى وإنما أوثرت على إلى ، لموافقة الفواصل . وقيل اللام بمعنى من أجل إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والصواب : أن الأمر بالكلام للأرض نفسها ، وأذن لها أن تخبر عما عمل عليها ، قيل : إن الله تعالى يخلق الحياة والنطق حتى تخبر بما أمرها الله ، وهذا مذهب أهل السنة انتهى . وفى الجلالين : تحدث أخبارها تخبر بما عمل عليها من خير وشر بسبب أن ربك أوحى لها أمرها بذلك

وفي الحديث : تشهد على كل عبد أو أمة بكل ما عمل على ظهرها ، قال صاحب الجمل : الظاهر أنه تحديث وكلام حقيقى بأن يخلق الله فيها حياة وإداركاً ، فتشهد بما عمل عليها ، وقيل : التحديث مجاز عن إحداث الله فيها من الأحوال ما يقوم مقام التحديث باللسان ، وعدى الإيحاء باللام لا بالمرعاة الفواصل ، والوحي إليها إما بإلهام وإما برسول من الملائكة ، وفي هذه اللام أوجه أحدها أنها بمعنى إلى ، والثاني أنها على أصلها ، وأوحي يتعدى باللام تارة ويألى أخرى ، والثالث : أن اللام على بابها من العلة ، والموحي إليه محذوف انتهى مختصراً .

قوله : (لهديد لبخيل) وفي الجلالين : لهديد أى لهديد الحب فيبخل به قال صاحب الجمل : المعنى إنه لقوى مطيق لحب الخير ، يقال هو شديد لهذا الأمر أى مطيق له ، وقيل اللام للتعليل ، أى وإنه لأجل حب المال لهديد أى لبخيل ، وقد أشار الجلال إلى الثاني ، قال في البحر : لهديد قوى حبه ، وقيل لبخيل بالمال ، إذ يقال لبخيل شديد ، انتهى مختصراً . وقال الراغب : الشد العقد القوى والشديد والمتهدد البخيل ، قال : وإنه لحب الخير لهديد ، فالشديد يجوز أن يكون بمعنى مفعول كأنه شد كما يقال غل عن الانفصال وإلى نحو هذا وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ، ويجوز أن يكون بمعنى فاعل فالمتشدد كأنه شد صرته اه .

قوله (كالفراش الميثوث) كغوغاء الجراد إشارة إلى قوله تعالى : يوم يكون الناس كالفراش الميثوث ، قال العيني : فسر الفراش الميثوث ، بقوله كغوغاء الجراد الح ، وعن أبي عبيدة الفراش طير لا ذباب ولا بعوض ، والميثوث المتفرق وقيل الطير التي تساقط في النار ، والغوغاء الصوت والجلبة ، وفي الأصل الغوغاء الجراد حين تحف للذير ان انتهى . وفي الجلالين : كالفراش الميثوث ، كغوغاء الجراد المنتشر يمجج بعضهم في بعض للحيرة إلى أن يدعوا للحصاب اه . وقال

صاحب الجمل : أى يحشرون حال كونهم مشبهين بالفراش ، وفي تشبيه الناس بالفراش مبالغات شتى ، منها الطيش الذى يلحقهم ، وانتشارهم فى الأرض ، وركوب بعضهم بعضا ، والكثرة والضعف والتذلل ، وإجابة الداعى من كل جهة ، والتطائر إلى النار ، قوله : كفوغاء الجراد الفوغاء الجراد بعد أن ينبت شعره ، وقال فى القاموس : الفوغاء الجراد بعد أن ينبت جناحه أو إذا انسلخ من الألوان وصار إلى الحررة ، وشئ شبه البعوض ولا بعض بضعفه إلى آخر ما بسط من معانى الفوغاء ، وزاد المجد بعد قوله لضعفه ، وبه سمي الفوغاء من الناس ، وفي الجمل عن المصباح الدبوازان عصا الجراد يتحرك قبل أن تنبت أجنحته اه . وفي هامش المصرية عن شيخ الإسلام قوله كفوغاء الجراد الخ تفسير للفراش المبثوث وإنما شبه الناس بذلك عند البعث لأن الفراش إذا نار لم يتجه لجهة واحدة بل كل واحدة تذهب إلى غير جهة الأخرى ، وفوغاء الجراد جولانه ، وظاهر كلام القاموس وغيره أن الفوغاء نفس الجراد ، وعليه فالإضافة للبيان اه . قال الرازى فى الكبير فإن قيل الجراد بالنسبة إلى الفراش كبار فكيف شبه الشئ الواحد بالصغير والكبير معاً يعنى ههنا وفي قوله : كباثهم جراد منتشر ، قلنا شبهوه بهما لكن فى وصفين إما التشبيه بالفراش فبذهاب كل واحدة إلى غير جهة الأخرى ، وبالجراد فبالكثرة والتتابع ويحتمل أن يقال إنها تكون كباراً أولاً كالجراد ثم تصير صغاراً كالفراش بسبب احتراقهم ببحر الشمس ، وذكروا فى التشبيه بالفراش وجوهاً أخرى اه مختصراً . قوله : (كالمهن كالوان المهن الخ) قال الرازى فى التفسير الكبير : المهن الصوف ذو الألوان ، والنفس فك الصوف حتى ينتفش بعضه عن بعض ، وفي قراءة ابن مسعود كالصوف المنفوش ، واعلم أن الله تعالى أخبر أن الجبال

مختلفة الألوان على ما قاله ومن الجبال جدد بيض وحرر مختلف ألوانها وغرايب سود، ثم إنه سبحانه يفرق أجزاءها ويزيل التأليف والقريب عنها، فيصير ذلك مفاجئاً بالصوف الملون بالألوان المختلفة انتهى .

(يقال الدهر أقسم به) ذكره الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه لأنهم اختلفوا في تفسير العصر على أقوال في الجلالين قوله : العصر الدهر، أو ما بعد الزوال إلى الغروب ، أو صلاة العصر اهـ . زاد الرازي قولاً رابعاً لأنه قسم بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : مثلكم ومثل من كان قبلكم مثل رجل استاجر أجيراً، الحديث فهذا الخبر دال على أن العصر هو الزمان المختص به وبأتمته الخ ، وهكذا بسط الرازي في وجوه الأقوال الثلاثة المذكورة قبل ، وذكر دلائلها ، وفي الجمل قوله : والعصر ، قسم من الله تعالى وجوابه وإن الإنسان، وفي الرازي أقسم تعالى بالدهر لما فيه من الأعاجيب لأنه يحصل فيه السراء والضراء والصحة والسقم والغنى والفقر ، ولأن بقية عمر المرء لا قيمة له، فلو ضيعت ألف سنة فيما لا يعني ثم ثبتت السعادة في اللحظة الأخيرة من العمر بقيت في الجنة أبد الآباد ، فعلت أن أشرف الأشياء حياتك في تلك اللحظة فكان الدهر والزمان من جملة أصول النعم انتهى مختصراً . ثم قال البخاري : أقسم به به بذلك على أن الواو للقسم وأشار إشارة لطيفة إلى حلفه تعالى بخطوته ، وفي الجمل تحت قوله تعالى : فلا أقسم بمواقع النجوم ، الآية ، قال الماوردي : ويكون قوله فلا أقسم بمواقع النجوم مستملاً في حقيقة من نفي القسم ، وقال الفقيه هو قسم ، وقه أن يقسم بما يريد ، وليس لنا أن نقسم بنحو الله تعالى وصفاته القديمة ، قلت : يدل على هذا قراءة الحسن فلا

قسم، انتهى . وأجمل الكلام على ذلك في الأوجز فقيه: قال الباجي فإن اعترض معترض بما جاء من ذلك في القرآن من قوله «والسما والطارق»، وغير ذلك فقيه قولان، أحدهما: إن تقدير ذلك ، ورب السماء والطارق، والثاني: إنه تعالى يختص بذلك لأن له أن يقسم بما شاء لأنه معبود ، وقد أعلننا النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك محذور علينا ، فلا يجوز لنا القسم بشيء من ذلك ، وبهما أجاب غير واحد من العلماء ، قال الموفق لله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه ولا وجه للقياس على إقسامه، وقد قيل: إن في إقسامه لإضرار القسم رب هذه المخلوقات اه . قلت: وما أقسم به عز اسمه من مخلوقاته فهو للدلالة على كثرة مصالحها ومنافعها ليتأمل المكلف فيها ويشكر عليها لأن ما أقسم الله به يحصل به وقع في القلب، ولا يتوهم من قسمه تعالى بهذه الأشياء تعظيمه تعالى إياها فإنها من مخلوقاته بخلاف حلف الإنسان بمخلوقه فإنه يتوهم منه تعظيم هذه الأشياء كتعظيم الله تعالى فيلزم التساوى بين الخالق والمخلوق في التعظيم ، ويمكن أن يقال: إن قسمه تعالى بهذه الأشياء ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار ما في تلك الأشياء من المعجائب والفوائد الدالة على كمال قدرته تعالى ، كما بسطها المفسرون في كل موضع أقسم به تعالى في القرآن المجيد، فالحلف حينئذ في الحقيقة بكال قدرته ، وعجيب تخليقه، فالحلف حينئذ راجع إلى صفته تعالى لا إلى غيره كما أجاب به الشيخ التهانوي في تفسير سورة الحجر من بيان القرآن .

قوله: (أبايل متتابعة مجتمعة) قال العيني: أشار به إلى قوله تعالى: «وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ، وَفَرَّدَ الْأَبَابِيلَ ، بقوله: متتابعة مجتمعة ، روى هذا عن مجاهد، وقال الثعلبي: أبابيل كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا، وعن عبد الرحمن

ابن أبزي كالإبل الموبلة اه . وفي الجلالين : جماعات جماعات ، قيل لا واحد له كاساطين، وقيل واحد أبول أو أبال أو أيل ، كعجول ومفتاح وسكين ، وفي الجمل : قوله قيل لا واحد له أى من لفظه فيكون اسم جمع اه . قال العيني عن ابن عباس : لها خراطيم كخراطيم الطير ، وأكف كأكف الكلاب، وعن عكرمة لها رؤس كرؤس السباع لم تر قبل ذلك وبعده ، وعن ربيع لها أنياب كأنياب السباع اه . وفي الدر عن ابن عباس لها أكف كأكف الرجل ، وأنياب كأنياب السباع ، وفي أخرى عنه لها خراطيم كخراطيم الإبل وأنف كأنف الكلاب اه .

قوله (سجيل من سنك وكل) إشارة إلى قوله تعالى : « ترميهم بحجارة من سجيل » ، قال العيني : سنك في لغة الفارسية بفتح السين المهملة وسكون النون وبالكاف المكسورة: الحجر، وكل بكسر الكاف وسكون اللام: هو الطين، روى الطبري من طريق السدي عن عكرمة عن ابن عباس التفسير المذكور والله تعالى أعلم اه . زاد القسطلاني وقيل : السجيل الديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار ، والمعنى ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدون بما كتب الله في ذلك الكتاب اه . وفي الجلالين « من سجيل ، طين مطبوخ ، وفي الجمل أى محرق كالآجر ، وكان طينخته بنار جهنم ، وهى من الحجارة التى أرسلت على قوم لوط ، قال ابن عباس : كان الحجر إذا وقع على أحدهم لفظ جلده ، وكان ذلك أول الجدرى ولم يكن الجدرى موجودا قبل ذلك اليوم ، وعن ابن عباس أنه رأى من تلك الحجارة عند أم هانئ نحو قفيز مخططة بحمرة كالجزع الطفارى اه . وزاد الرازى على القولين المذكورين : ثالثها قال أبو عبيدة السجيل الشديد ، رابعها السجيل اسم لسماء الدنيا، وخامسها السجيل

حجارة من جهنم اه . وفي الدر برواية ابن مردويه وأبي نعيم عن أبي صالح أنه رأى عند أم هانئ من تلك الحجارة نحواً من قفيز مخططة بحجارة كأنها جرع ظفار ، مكتوب في الحجر اسمه واسم أبيه اه . وفي الجلالين: أهلكهم الله كل واحد بحجره المكتوب عليه اسمه ، وهو أكبر من البدسة وأصغر من الحصاة يخرق البيضة والرجل والفيل ويصل إلى الأرض ، قال صاحب الجمل : يتأمل سر هذه الكتابة، وهل كان الطائر الذي يحمله يدرك ويفهم أن هذا لفلان بخصوصه حتى لا يرميه إلا فوه، وإذا كان كذلك فهل كان إدراكه لهذا المعنى من الكتابة المذكورة أو بمجرد إلهام؟ يحزر ، وقوله يخرق البيضة أى بيضة الحديد الذى على رأس الرجل ويخرق الرجل ، بأن ينزل من دماغه ويخرج من دبره ويخرق الفيل الذى هو راحبه ، ولذا هلكت جميع القبيلة التى كانت معه إلا كبيرها وهو محمود فإنه نجا لما وقع منه من الفعل الجميل اه . من شرح المواهب اه . وفي الجلالين وكان هذا عام مولد النبي صلى الله عليه وسلم قال الجمل : أى قبل مولده بخمسين يوماً وهذا هو القول الأصح ، فإنهم يقولون ولد عام الفيل ويجعلونه تاريخاً لمولده ، وقيل كان عام الفيل قبل ولادته صلى الله عليه وسلم بأربعين سنة ، وقيل بثلاث وعشرين سنة وقيل غير ذلك اه مختصراً . وقال الكرماني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في زمن الفيل إلا طفلاً صغيراً ولم يره اه .

قوله: (لإيلاف الح) قال القسطلاني تبعاً للحافظ: وفي متعلق هذا اللام أرجه فقيل اللام متعلقة بالقصة التى في السورة لأن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما صنع بالحبة فجعلهم كعصف ما كول ، لإيلاف قریش أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قریش وما ألفوا ، ويؤيده أنهما في مصحف أبي سورة

واحدة ، وقيل متعلقة بمقدر ، أى أعجب لنعمتى على قريش ، وقيل فليعبدوا ، وإنما دخلت الفاء لما فى الكلام من معنى الشرط ، أى فإن لم يعبدوه لساثر نعمه فليعبدوه لإيلافهم ، فإنها أظهر نعمته عليهم انتهى . وأما قول البخارى قال ابن عيينة لنعمتى على قريش ، كان الإمام البخارى يفسر قوله : «لإيلاف» بتفسيرين الأول بقوله ألفوا ذلك كما تقدم ، والثانى ما حكاه عن ابن عيينة ، وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : الوجه ذكره فى سورة قريش ، وقوله لإيلاف لنعمتى على قريش ، أى معناه لنعمتى على قريش ، وهو مبنى على القول بأن هذه السورة متصلة بما قبلها ، أى أهلكتنا أصحاب القبيل الذين أرادوا تخريب الكعبة ، لإيلاف قريش أى لنعمتى على قريش الذين لم يتعرضوا لها ، وما قبله مبنى على القول بأنها منفصلة عن السورة التى قبلها أى ألفوا ذلك فلا يشق عليهم ، وعليه فالمامل فى اللام يعبدوا ، ولا يمنع منه فصل الفاء كما فى قوله : «فأما اليتيم فلا تقهر» انتهى . ومن اللطائف ما فى الجمل : أجمع الكل على إثبات الباء فى الثانى وهو إيلافهم ، ومن غريب ما اتفق فى هذين الحرفين أن القراء اختلفوا فى سقوط الباء وثبوتها فى الأول ، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطأ ؛ وانفقوا على إثبات الباء فى الثانى ، أى قراءة مع اتفاق المصاحف على سقوطها منه خطأ فهو أول دليل على أن القراء متبعون الأثر والرواية لا مجرد الخط والرسم ، قوله (الماعون : المعروف كله) إشارة إلى قوله تعالى «ويعلمون الماعون» قال العيني : ذكر البخارى فى تفسير الماعون ثلاثة أقوال : الأول : المعروف كله وهو الذى يتعاطاه الناس بينهم كالدلو والفأس والقدر ، وهو قول السكبي ومحمد بن كعب ، الثانى : الماعون الماء وهو قول سعيد بن المسيب والزهري

ومقاتل قالوا : الماعون الماء بلفظ قريش ، الثالث : قول عكرمة وهو أعلاها الزكاة إلى آخره ، وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة ، وقوله عارية المتاع ، أى الماعون اسم جامع لمتاع البيت ، كالمنخل والغربال ونحو ذلك مما يستعمل في البيوت ، وقيل الماعون : ما لا يحمل منعه مثل الماء والملح والنار وغير ذلك اهـ . قال الحافظ رحمه الله تعالى : أخرج الطبري عن أبي المغيرة سأل رجل ابن عمر عن الماعون قال : المال الذى لا يؤدى حقه قال : قلت إن ابن مسعود يقول : هو المتاع الذى يتعاطاه الناس بينهم ، قال : هو ما أقول لك ، وأخرجه الحاكم أيضاً ، وزاد في رواية أخرى عن ابن مسعود . هو الدلو والقدر والناس ، وكذا أخرجه أبو داود والسناني عن ابن مسعود بلفظ كنا نعد الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عارية : الدلو والقدر ، وإسناده صحيح إلى ابن مسعود ، وأخرجه البزار والطبراني من حديث ابن مسعود مرفوعاً صريحاً ، وأخرج الطبراني من حديث أم عطية قالت : ما يتعاطاه الناس بينهم انتهى . وفي الجمل : قيل أصل الماعون من القلة فسميت الزكاة والمعروف والصدقة ماعوناً لأنه قليل من كثير ، وقيل الماعون ما لا يحمل منعه مثل الماء والملح والنار ، ويلتحق بذلك البئر والتنور في البيوت فلا يمنع جيرانه من الارتفاع به ، ومعنى الآية الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة الحقةرة ، فإن البخل بها في نهاية البخل ، قال العلماء : يستحب أن يستكثر الرجل في بيته مما يحتاج إليه الجيران فيعيرهم ويتفضل عليهم ولا يقتصر على الواجب كذا في الخازن ؛ وفي السمين الماعون فيه وجهان : أحدهما إنه فاعول من الممن ، وهو الشيء القليل يقال مال من أى قليل ، والثاني إنه اتسم مفعول من أهانه يمينه ، والأصل معون ،

وكان من حقه على هذا أن يقال معون كمصون ومقول اسمى مفعول من صان وقال ، ولكنه قلبت الكلمة بأن قدمت عينها قبل فاتها فصار موعون ثم قلبت الواء الأولى ألفاً فوزنه الآن مفعول انتهى قوله (فإن ناساً يزعمون) ، قال الحافظ حاصل ما قاله سعيد بن جبير : إن قول ابن عباس إنه الخير الكثير لا يخالف قول غيره أن المراد به نهر في الجنة لأن النهر فرد من أفراد الخير الكثير ، ولعل سعيداً أو ما إلى أن تأويل ابن عباس أولى لعمومه ، لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فلا معدل عنه ، وقد نقل المفسرون في الكوثر أقوالاً أخرى غير هذين تزيد على العشرة ، منها قول عكرمة الكوثر : النبوة ، وقول الحسن الكوثر : القرآن ، وقيل : تفسيره الإسلام ، وقيل إنه التوحيد ، وقيل : كثرة الأتباع ، وقيل : الإيثار ، وقيل : رفعة الذكر ، وقيل : نور القلب ، وقيل : الشفاعة ، وقيل : المعجزات ، وقيل : إجابة الدعاء ، وقيل : الفقه في الدين ، وقيل الصلوات الخمس انتهى . قلت وما قال الحافظ ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم هو كذلك ، فقد ذكر السوطي في الدرر روايات عديدة في ذلك منها ما قال : أخرج مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم عن أنس بن مالك قال : أغنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إخفاء ورفع رأسه متبهما فقال : : إنه نزلت على آتفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر ، حتى ختمها ، قال هل تدرون ما الكوثر ؟ هو نهر أعطانيه ربي ، الحديث ، وأخرج أحمد وغيره عن أنس أنه قرأ : إنا أعطيناك الكوثر قال : : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت الكوثر فإذا هو نهر في الجنة ، الحديث ، وأخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، دخلت الجنة فإذا أنا بنهر ، الحديث ، وفيه : قلت ما هذا يا جبريل ؟ قال : هذا الكوثر الذي أعطاك الله ، وأخرج أحمد والترمذي والحاكم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أن رجلا قال : يا رسول الله ما الكوثر ؟ قال : نهر في الجنة أعطانيه ربي ، الحديث ، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والترمذي وغيرهم في حديث طويل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : نزلت إنا أعطيناك الكوثر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكوثر نهر في الجنة ، الحديث ، وأخرج ابن أبي شيبة والبخاري وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت عن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قالت هو نهر أعطيه نبيكم صلى الله عليه وسلم الحديث ، وأخرج ابن جرير وغيره عن معاذ في قوله : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قال : الخير الكثير ، وقال أنس رضي الله عنه : نهر في الجنة ، وقالت عائشة : هو نهر في الجنة ليس أحد يدخل أصبعيه في أذنيه إلا سمع خرير ذلك النهر ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قال : نهر أعطاه الله محمداً في الجنة ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها البيهقي في الدر .

قوله : (لا أعبد ما تعبدون قل) قال الحافظ : كلهم دعوه إلى أن يعبد آلهتهم ويعبدون إلهه ، قال : لا أعبد ما تعبدون في الجماعية ، ولا أتم حاجدون ما أعبد في الجماعية والإسلام : « ولا أنا حابد ما عبدتم ، الآن أي لا أعبد الآن ما تعبدون ، ولا أهيكم فيها حتى أن أعبد ما تعبدون وتعبدون ما أعبد ، وأخرج ابن أبي حاتم من حديث ابن عباس رضي الله عنه قال : قالت قرش لني صلى الله عليه وسلم : كف من ألهتنا فلا تذكرها بالنسوة ، فإن لم تفعل فاعبد ألهتنا سنة ونعبد إلهك سنة ، فزلت ، وفي إسناده أبو خلف عبد الله بن جبريل وهو ضعيف . قال العيني : قوله : « وم الذين ، أي المخاطبون

بقوله : « أتمم ، هم الذين قال الله في حقهم : « وليزيدن كثيراً منهم ، إلى آخره ، وفي الجلالين : لا أعبد في الحال ما تعبدون من الأصنام . ولا أتم عابدون في الحال ما أعبد ، وهو الله تعالى وحده ، ولا أنا عابد في الاستقبال ما عبدتم ، ولا أتم عابدون في الاستقبال ما أعبد ، علم الله منهم أنهم لا يؤمنون ، وإسقاط ما على الله على وجه المقابلة . وفي الجليل : قوله علم الله أي فأنجز نية بذلك وأمره بأن يصيرهم به ، وهذا جواب عما يقال : كيف يقول لهم ، ولا أتم عابدون ما أعبد ، الذي هو نقي لإسلامهم ، مع أنه مبعوث لهدايتهم ، والجواب أن هذا في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون أبداً ، فأنجز نية بأن يصيرهم حالهم لتظهر لهم ثقاوتهم كل الظهور . اهـ . قلت : وإليه أشار البخاري بقوله : وهم الذين قال : « وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طمأنناً وكفراً . اهـ . واختلفوا في الآيتين هل فيهما تكرار للتأكيد وغيره كما ذهب إليه جماعة من المفسرين كما بسط في كتب التفسير ، أو هما محمولان على الزمانين : الحال والاستقبال ، كما حمل عليه صاحب الجلالين ، وإليه يظهر ميل البخاري إذ قال : لا أعبد ما تعبدون الآن ، ولا أجيئكم فيما يتي من عمري .

قوله : (قال أجل أو مثل النح) ولعل استنباط ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم من هذه السورة هو دخول الناس في الإسلام أفواجا ، أو أمره تعالى بإياه صلى الله عليه وسلم بالتوبة والاستغفار ، وعند هذا البعد الضعيف إلى هذين الاستنباطين أشار الإمام البخاري بالترجيحين ، قال الحافظ في التتبع : قال ابن القيم في الهدى كأنه أخذ من قوله تعالى : « واستغفروا » ، لأنه كان يحصل للاستغفار في خواتم الأمور فيقول إذا سلم من الصلاة استغفر الله ثلاثاً ، وإذا خرج من الخلاء قال : غفرانك ، وورد الأمر بالاستغفار عند قضاء

المناسك ، د ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ، الآية ، قال الحافظ : ويؤخذ أيضاً من قوله تعالى : إنه كان تواباً ، فقد كان يقول عند انقضاء الرضوء : اللهم اجعلنى من التوابين اه . وقال القارى فى شرح المشكاة فى حديث ابن عباس قال : لما نزل : إذا جاء نصر الله والفتح ، دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة الحديث ، قوله : إذا جاء نصر الله ، إلى آخر السورة المعبرة إلى حصول الكمال المستغقب للزوال فكانه قال : إذا صحت نصرتك فاشتغل بخدمة من تنزيه ربك وشكر نعمتك ، فقد تم المقصود من بعثك اه . قلت : ولذا استنبط رسول الله صلى الله عليه وسلم منه نعى موته ، كافي الحديث المذكور نعت إلى نفسى الحديث ، وأفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدررى فى هذا الاستنباط تقريراً أيقناً ، فقال لأن أمر التبليغ لما كل وحصل ما كان أرسل له وأخذ الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فاشرع يا محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - فى التأهب إلينا واستغفار ما لطف منك ، والتسبيح لله الحى القيوم الذى : كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون ، فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم إنما وطنه الأصلى هى الدار العالية ، وإنما كان فينا غريباً أنى يقضى حاجة كما أشار إليه بقوله : وأنا كراكب استظل تحت شجرة ، ثم راح ، فلما أدى صلى الله عليه وآله وسلم ما عليه ، ونفى ودعى رفقاء طريقه ، ومضى وقال : اللهم الحق بالرفيق الأعلى ، اه . قلت : وبسط ذلك المعنى شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى نور الله مرقده وأعلى الله درجاته فى تفسيره فى اللسان الفارسية ما حاصله معرباً : إن ممكن الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام هو الدار الآخرة ، وإنما تشرفوا فى هذه الدنيا التى هى محل الغدرات والكدورات لضرورة خاصة ،

فلما انقضت الضرورة رجعوا إلى مسكنهم الشريف، والضرورة الداعية لإرساله صلى الله عليه وسلم إلى هذه الدار أربعة أمور هي غلات لشيوخ الدين الحقاقي: النفس، والشيطان، وشوكة الكفار، وغلبة المنافقين الذين مضرتهم أشد من الكفار، والأنبياء السابقون صلوات الله عليهم أجمعين بعثوا للمصلحتين الأوليين لأنهما أصل المضرات كلها، وعليها يترتب غلبة الكفار والمنافقين، ولكن نبينا سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم بعث للأمر الأربعة إصالة؛ ولذا أمر بالجهاد وبقتل البغاة وقطاع الطريق وإقامة الحدود والتعزيرات فلما تمت هذه الأمور الأربعة بوصول الأمر إلى الخلافة الكبرى، أي خلافة الخلفاء الراشدين، وشرع بهم أساس الأمور كلها طلب الله تبارك وتعالى حبيبه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المقام الأعلى، واشتاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى، فأشار الله تبارك وتعالى إلى ذلك في تلك السورة ولذلك تسمى: سورة التوديع، أيضا اه مختصراً معرباً.

قوله: (تباب، خسران الخ) هكذا في النسخ الهندية، وزاد في نسخة الحاشية قوله: تب: خسر، واختلفت النسخ المصرية ههنا، فلهذا القسطلاني والتي عليها الكرمانى موافقتان للنسخة الهندية، قال القسطلاني: وسقط قوله: وتب لأن ذر اه. ونسخة العيني والفتح موافقتان لنسخة الحاشية، وهو الوجه لأن لفظ: تب، هو الواقع في هذه السورة، وأما لفظ تاب والتتيب، فليسا من هذه السورة، بل ذكرهما البخاري حسب عادته إشارة إلى الآيات الأخر فقد أشار بقوله تاب: إلى قوله تعالى: وما كيد فرعون إلا في تاب، الواقع في سورة المؤمن، وأشار بقوله تتيب، إلى قوله تعالى: وما زادهم غير تتيب، في سورة هود، قال القسطلاني: وأسند الفصل للدين

في قوله : « ثبت بدا أبي لهب ، مجازاً لأن أكثر الأفعال تزاوُل بهما ، وإن كان المراد جملة المدعو عليه ، وقوله : ثبت : دعاء ، وتب إخبار أى وقد وقع مادعى عليه به أو كلاماً دعاء ، ويكون في هذا شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كان حقيقة اليدين غير مرادة ، وقال الإمام : يجوز أن يراد بالأول هلاك عمله ، وبالثاني هلاك نفسه ، ووجه أن المرء إنما يسمى لمصلحة نفسه وعمله ، فأخبر الله تعالى أنه محروم من الأمرين ، ويوضحه أن قوله : « ما أغنى عنه ماله وما كسب » ، إشارة إلى هلاك عمله ، وقوله : « سيصلى ناراً ذات لهب » ، إشارة إلى هلاك نفسه اه .

قوله : (هكذا قرأها الأعشى) يعنى قرأ الأعشى بلفظ « وقد تب » موضع « وتب » ، قال الكرماني : قوله هكذا أى بزيادة كلمة « قد » اه . وفي المعالم وقرأ عبد الله : « وقد تب اه . وفي الجلالين : قوله « وتب » خسر . وهذه خبر كقولهم أهلكه الله . وقد هلك ، قال صاحب الجمل : أى إخبار بمحصول التباب له الذى دعى به عليه فى الجملة الأولى فهى على تقدير « قد » ، بدليل التصريح بها فى قراءة ابن مسعود ، أى وقد وقع مادعى به عليه ، والظاهر أن كلا الجملتين دعاء ، ويكون فى هذه شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كانت حقيقة اليدين غير مرادة ، وصرح بكينته بفتح اسمه ، فإن اسمه عبد العزى فعدل عنه إلى الكنية ، وأتى بها وإن كانت تقتضى التكريم لشهرته بها أو بقبج اسمه ، أو لأن مآله إلى لهب جهنم ، وفى القرطبي أو لأن الله تعالى أراد أن يحقق نسبته بأن يدخله النار ، فيكوى باللهب تحقيقاً للنسب وإمضاء للفعال والطيرة التى اختارها لنفسه ، وقيل اسمه كينته اه .

قوله : (حمالة الخطب الخ) قال المبنى قال مجاهد فى تفسير قوله تعالى :

وامراته حمالة الحطب ، كانت تمتشى بالنخيلة وكانت تنم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه إلى المشركين ، وقال الفراء : كانت تنم فتحرش ، فتوقد بينهم العداوة ، فكفى عن ذلك بحمالة الحطب . وكانت امرأتها أم جميل ، بنت حرب ، أخت أبي سفيان ، قال الضحاك : كانت تنشر السعدان على طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوؤه كإبطاً أحدكم الحرير ، وعن مرة الهمداني : كانت أم جميل تأتي كل يوم بحزمة من الحسك والشوك والسعدان فتطرحها على طريق المسلمين ، فينما هي ذات يوم بحملة أعيت ، فقعدت على حجر تستريح ، فأتى ملك فجذبها من خلفها فأهلكها ، اه مختصراً بتقديم وتأخير . وفي تقرير المكي : قوله تمتشى بالنخيلة ، يعنى عبر عن النخيلة بالحطب استعارة ، وقوله : وهى الجبل يعنى المراد بالجبل السلسلة التى تكون فى جيدها فى جهنم جواء لتلك النخيلة التى مشت بها فى الدنيا اه . وفى الجلالين : حمالة الحطب : الشوك والسعدان الخ . وفى الجبل عن الخازن : فإن قلت إنها كانت من بيت العز والشرف ، فكيف يليق بها حمل الحطب ؟ قلت : يحتمل أنها كانت مع كثرة مالها وشرفها فى نهاية البخل والخسة ، فكان يحملها بخلفها على حمل الحطب بنفسها ، ويحتمل أنها كانت تفعل ذلك لشدة عداوتها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا ترى أنها تستعين فى ذلك بأحد ، بل تفعله هى بنفسها ، وقيل كانت تمتشى بالنخيلة ، وتلقى العداوة بين الناس ، وتوقد نارها كما توقد نار الحطب ، يقال : فلان يحطب على فلان إذا كان يغرى به ، وقيل حمالة الحطب أى الخطايا والآثام التى حملتها فى عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها كانت كالحطب فى مصيرها إلى النار ، وقوله فى جيدها جبل من مسد ، قال الضحاك وغيره : هذا

في الدنيا ، فكانت تعمير النبي صلى الله عليه وسلم بالفقر ، وهي تختب في جبل
تجمله في جديها من ليف شفقها الله عز وجل به فأهلكها ، وقيل هذا في الآخرة .
قال ابن عباس رضي الله عنه هو سلطنة من حديد : « ذرعا سبعون ذراعاً ،
تدخل من فيها وتخرج من دبرها ويكون ساورها في عنقها انتهى مختصراً .

قوله : (لا ينون أحد الخ) قال الكرمانى وتبعه العيني : يعنى قد يحذف
التنوين من « أحد » في حال الوصل ، ويقال « هو الله أحد الله » كما قال
العاصم ولا ذاكر الله إلا قليلاً انتهى .

وقال القسطلانى : قوله « لا ينون أحد » في الوصل فيقال « أحد الله » يحذف
التنوين لالتقاء الساكنين ، ورويت قراءة عن زيد بن علي وأبان بن عثمان والحسن
وأبي عمرو في رواية عنه انتهى . وقوله واحد قال العيني تفسير قوله أحد :
وقال الحافظ قوله : « لا ينون أحد » أى واحد كذا اختصره ، والذي قاله
أبو عبيدة « الله أحد » لا ينون « كفواً أحد » أى واحد انتهى . قال العيني :
قوله أى واحد : أراد أنه لا فرق بينهما ، وهذا قول قاله بعضهم ، والصحيح
الفرق بينهما فقبل الواحد بالصفات ، والواحد بالذات : وقيل الواحد يدل
على أزليته وأوليته ، لأن الواحد في الأعداد ركنها وأصلها ومبدؤها ، والواحد
يدل على تميزه من خاقه في جميع صفاته ونفى أبواب الشرك عنه فالواحد لنفى
ما يذكر معه من العدد ، والواحد اسم لفتح العدد فأحد يصلح في الكلام في موضع
الجمود ، والواحد في موضع الإثبات انتهى . وبسط الراغب في معاني واحد .
واحد واستمالاتهما ، وقال في واحد بعد بسط الكلام عليه وذكر ستة أوجه ،
في استعماله : وإذا وصف الله تعالى بالواحد ، فعناء هو الذي لا يصح عليه
التجزى ولا التكثر ، والواحد المفرد ، ويوصف به غير الله ، وأحد مطلقاً

لا يوصف به غير الله تعالى ، وقال في أحد يستعمل في النفي والإثبات ، وبسط الكلام على الاستعمالين ، إلى أن قال : الثالث أن يستعمل مطلقاً وصفاً ، وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى بقوله وقل هو الله أحد ، وأصله واحد لكن واحد يستعمل في غيره انتهى مختصراً .

قوله : (الله الصمد الخ) قال العيني : أشار بهذا إلى أن معنى الصمد عند العرب الشرف ولهذا يسمون رؤسهم بالأشرف بالصمد ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هو السيد الذى قد كمل أنواع الشرف والسؤدد ، وقيل هو السيد المقصود في الحوائج اهـ .

قوله : (من فرق الصبح الخ) وفي تقرير المكي : يعنى أن فرق وفلق كلاهما يستعمل بمعنى في محاوراتهم اهـ . وفي القسطلاني قوله : من فرق وفلق الصبح الأول بالراء والثاني باللام اهـ . قال الراغب : الفلق شق الشيء ، وإبانة بعضه عن بعض ، قال تعالى : فلق الإصباح ، وقوله تعالى : قل أعوذ برب الفلق ، أى الصبح ، وقيل الأنهار المذكورة في قوله : : أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً ، وقيل هو الكلمة التى علم الله تعالى موسى ففلق البحر ، والعلق المفلوق اهـ . وذكر صاحب الجمل في تفسير الفلق أقوالاً كثيرة . قوله : (سألت أبى بن كعب الخ) سؤاله أيما عن كون المعوذتين قرآناً ، وهذا بما لا ريب فيه كما يدل عليه سائر الروايات الواردة في ذلك ، منها ما في البخاري ، فإن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا الحديث ، وفي الدر المنثور برواية أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن مسعود أنه كان يحكم المعوذتين من المصحف ، ويقول لا تخططوا القرآن بما ليس منه ، إنها ليستا من كتاب الله ، إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما ، وكان ابن مسعود لا يقرأهما ، قال

البرار لم يتابع ابن مسعود أحد من الصحابة ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأهما في الصلاة ، وأثبتنا في المصحف لكن ظاهر سياق الحديث المرفوع أن السؤال عن لفظ قل إذ لفظه فقال لى : قيل لى د قل ، فقلت لكن لم يقل به أحد من الشراح ، وفي تقرير المكي رحمه الله تعالى قال قدم سره : ما كان ابن مسعود منكرا عن كون الموعودتين قرآنا ، إنما كان منكرا عن كتابتهما في المصحف وإن كانا من القرآن ، ويقول : ما وجدت الإجازة عن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابتهما في المصحف كما وجدت الإجازة بكتابة سائر السور فيه اه . وسبق إلى ذلك التوجيه القاضى أبو بكر وغيره ، فقد قال الحافظ : وقد تأول القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب الانتصار ، وتبعه عياض وغيره ما حكى عن ابن مسعود ، فقال : لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن ، وأنكر إثباتهما فى المصحف ، فإنه كان يرى أن لا يكتب فى المصحف شيئا إلا ان كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن فى كتابته فيه ، وكأنه لم يبلغه الإذن فى ذلك اه . وهذا تأويل معروف لإنكار ابن مسعود رضى الله عنه والمعروف عنه أنه رضى الله تعالى عنه أنكر كونهما من القرآن ، ففى الإتيان قال الحافظ ابن حجر : قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك ، ثم قال بعد ذكر الروايات المروية عن ابن مسعود أن أساسها صحيحة ، بقول من قال إنه كذب على ابن مسعود مردود ، والظن فى الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل ، بل الروايات صحيحة ، والتأويل محتمل ، وقد أوله القاضى وغيره على إنكار الكتابة كما سبق وهو تأويل حسن ، إلا أن الرواية الصريحة التى جاء فيها ، ويقول : إنهما ليستا من كتاب الله تدفع ذلك ، ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف ، فتم التأويل المذكور ، وذكر الإمام غفر الدين الرازى رحمه الله نقل فى بعض الكتب

القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن ، وهو في غاية الصعوبة لأننا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن ، فإنكاره يوجب الكفر ، وإن قلنا : لم يكن حاصلًا في ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر في الأصل قال : والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وكذا قال القاضي أبو بكر : لم يصح عنه أنها ليست من القرآن ولا حفظ عنه ، إنما حكها وأسقطها من مصحفه إنكاراً لكتابتها لا جحداً لكونها قرآناً لأنه كانت السنة عنده أن لا يكتب في المصحف إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته فيه ولم يحده كتب ذلك ولا سمعه أمر به ، وقال النووي في شرح المذهب أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منها شيئاً كفر ، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال ابن حزم في كتاب القدح المعلق تنعيم المجلد : هذا كذب على ابن مسعود وموضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيه المعوذتان والفاتحة اه مختصراً بالتقديم والتأخير . وقال صاحب الفيض اعلم أنه نسب إلى ابن مسعود أن المعوذتين لم تكونا عنده من القرآن ، وكان يقول : إنهما نزلتا للحوائج الوقتية كالتعوذ ، فهما وظيفتان وقتيان على شاكلة سائر الوظائف والأدعية فلا يجوز إدخالهما في القرآن ، وكان يتمسك له من قوله قل : فإنه يدل على تعليمه إياه على طريق سائر الأدعية ، فأجاب عنه زر بن حبیش ، وهو تلميذ ابن مسعود وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له جبريل عليه السلام : قل فقال كما أمره ، فنحن أيضاً نقول كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أن قل ، في سورة الإخلاص ، أيضاً ، وبالجملة كان الخلاف كالخلاف في الرمل في الحج زعمه بعضهم سنة وقتية ، والجمهور على أنه سنة مستمرة ،

فكذا كان ابن مسعود رضى الله عنه يراها وظيفة وقية لا أنه كان ينكر
كونهما منزلتين من السماء ، وبحث فيه الحافظ ، وآل إلى أنه لم يكن ينكر
قرآنيته ولكنه كان ينكر كتابته في المصحف ومر عليه بحر العلوم في شرح
مسلم الثبوت تحت تعريف القرآن وقال إن سلسلة القراءة التي تبلغ اليوم إلى
ابن مسعود رضى الله عنه نجد فيها المعوذتين بالاتفاق وحينئذ ينبغي أن يؤول
في النقل المذكور اهـ . قلت بسط بحر العلوم الكلام على ذلك أشد البسط وقال
بعد نقل كلام الإتيان والنووي وابن حزم فاقال الشيخ ابن حجر في شرح
صحيح البخارى إنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه
والذى صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين في
مصحفه وإنما صح خلو مصحفه عنها ، قبل يرد أنه روى عبد الله بن أحمد أنه
كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ، قال
ابن حجر صحيح إسناده وهذا ليس بشئ فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة
بعدم صحته والراوى عسى وهم في نسبة النفي وانقطاع الباطن أيضاً يؤيده ثم إنه
كان يقتدى في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة
التراويح والإمام يقرأهما ولم ينكر عليه قط نسبة الإنكار غلط وهذا شاهد قوى
على عدم الصحة ، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل
مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا أنه قرأ
على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب وقرأ على أبي مريم زر بن حبيش الأسدي وعلى
سعيد بن عياش الشيباني وقرأ هؤلاء على عبد الله بن مسعود وقرأ هو على رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر
على أمير المؤمنين عثمان وعلى أمير المؤمنين على وعلى أبي بن كعب وهم قرؤا

على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة ، ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهي إلى ابن مسعود وفي قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة وسنده أنه قرأ على الأعمش ، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب وأخذ يحيى عن عقلة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزر بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر ، قرأ حمزة على أبي اسحق السبيعي وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، وعلى الإمام جعفر الصادق ، وهؤلاء قرؤا على علقمة بن قيس وعلى زر بن حبيش ، وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق ، وهم قرؤا على المنهال وغيره وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه واعلم أيضاً أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة ، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود ، فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة ، وتلقى الأمة له بقبولها وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود ، وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه ، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه مغلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعاب بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام ، بل والأمة كلها كافة فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل ، إلى آخر ما بسطه .

قوله : (الوسواس إذا ولد النج) قال مولانا محمد حسن المكي في تقريره : أى منشأ الوسواس من وقت الولادة فإن الشيطان ينحس الولد حين الولادة فمن

ذلك الوقت يبدأ وسواسه وقوله خنسه الشيطان الخ كلام مستأنف في تفسير
الخناس لا تعلق له بما قبله، معناه أن الشيطان ينخس قلب الرجل؛ فلو ذكر الله
ذهب الوسواس عنه وإلا ثبت عليه؛ انتهى. هكذا أفاده الشيخ قدس سره وما
أفاده لطيف جداً؛ ولا ريب أنهما كلامان مستقلان، لكن الظاهر عند هذا المبتلى
بالسبئات المعترف بالتقصيرات أن قوله فإذا ذكر الله عز وجل كلام مستأنف،
وأما قوله إذا ولد خنسه الشيطان فكلام مستقل كما يدل عليه الروايات الواردة
في هذا المعنى، فقد تقدم في كتاب الأنبياء من حديث أبي هريرة مرفوعاً ما من
بنى آدم مولود إلا يمسسه الشيطان حين يولد الحديث، قال الحافظ وتقدم في باب
صفة إبليس بيان المس المذكور، ولفظه كل بنى آدم يطن الشيطان في جنبه
بأصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم وذريتها ذهب يطن فطن في الحجاب،
أى في المشيمة التى فيها الولد؛ قال القرطبي: هذا الطن من الشيطان، هو ابتداء
التسلط لحفظ الله مريم وابنها منه ببركة دعوة أمها، حيث قالت: «إني أعبدُها
بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، ووقع في رواية معمر عن الزهري عند مسلم
إلا نخسه الشيطان، بنون رخاء معجمة ثم مهمل، ولفظ البخارى فيستهل صارخاً
من مس الشيطان، وفي رواية معمر المذكورة من نخسه الشيطان، أى سبب
صارخ الصبي أول ما يولد الألم من مس الشيطان لإياه. وقد رواه خلاص عن
أبي هريرة بلفظ كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه انتهى
مختصراً. وأما قول البخارى فإذا ذكر الله ذهب فكلام مستأنف، فقد روى عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الشيطان جائم على
قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس»، وإذا غفل وسوس، رواه البخارى تعليقا

كذا في المشكاة وقال القاري : وذكر الجوزي في الحصن بلفظ « ما من آدمي إلا وقلبه بيتان في أحدهما الملك ، وفي الآخر الشيطان ، فإذا ذكر الله خنس ، وإذا لم يذكر الله وضع الشيطان منقاره في قلبه ووسوس له ، وله شاهد من حديث أنس مرفوعاً بلفظ « إن الشيطان واضع خرطومه على قلب ابن آدم فإن ذكر الله خنس وإن نسي التقم قلبه ، أخرجه ابن أبي الدنيا وأبو يعلى والبيهقي اهـ . وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي داود في كتاب ذم الوسوسة عن معاوية في قوله : وسواس الخناس ، قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فيه على فم القلب فيوسوس إليه فإذا ذكر الله خنس ، وإن سكنت عاد إليه فهو الوسواس الخناس ، وأخرج ابن شاهين عن أنس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن للوسواس خطماً كخطم الطائر ، فإذا غفل ابن آدم وضع ذلك المنقار في أذن القلب يوسوس ، فإن ابن آدم ذكر الله فكس وخنس ، فلذلك سمي الوسواس الخناس ، وذكر في ذلك عدة روايات ثم بسط الحافظ الكلام على قول ابن عباس إلا خنسه الشيطان ، وقال قال ابن التين بنظر في قوله خنسه فإن المعروف في اللغة : خنس إذا رجع وانقبض ، وقال عياض : كذا في جميع الروايات وهو تصحيف وتغيير ، ولعله كان فيه نخسه ، أي بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات إلى آخر ما بسط ، وقال الكرماني وتبعه العيني والقسطلاني ، قال الصانعي الأول في نخسه الشيطان مكان خنسه الشيطان وإن سلت اللفظة من الانقلاب ، والتصحيف ، فالمعنى والله أعلم آخره وأزاله عن مكانه بشدة نخسه وطعنه بأصبعه في خاصرته انتهى . ثم قول ابن عباس رضي الله عنه إذا ذكر الله ، الظاهر أنه ببناء المعلوم كما هو مستفاد من

الروايات المتقدمة ، لكن ضبطه القسطلاني ببناء المجهول ، ومشى عليه صاحب التيسير ، وقال : واتضح بذلك مشروعية الأذان في أذن المولود ، فإن الشيطان لا يستطيع استماع صوت الأذان كما ورد في الروايات العديدة الصحيحة انتهى معرباً . يعني يكون المراد حينئذ بذكر الله الأذان في أذن المولود ، وعلى هذا فيكون الكلام كله جملة واحدة لا جملتين ، وإلى هنا انتهى البياض الواقع في التقرير .

كتاب فضائل ^(١) القرآن

(١) أى كتاب فضائل القرآن هو، وبعض سوره وآياته خصوصاً ، قال القارى : الفضيلة ما يفضل به الشيء على غيره ، يقال لقلان فضيلة أى خصلة حميدة ، قال الطيبي : أكثر ما يستعمل فى الحاصل المحموده ، كما أن الفضول أكثر استعماله فى المذموم اهـ . وقد تستعمل الفضيلة فى الصفة القاصرة ، والفاضلة فى المتعدية كالكرم ، وقد تستعمل الفضيلة فى العلوم والفاضلة فى الأخلاق قال السيوطى فى الاتقان : اختلف الناس هل فى القرآن شيء أفضل من شيء ، فذهب الأشعرى والباقلانى وابن حبان إلى المنع ، لأن الجميع كلام الله عز وجل ، ولثلاث يوم التفضيل نقص المفضل عليه ، وروى هذا عن مالك ، وذهب الجمهور إلى التفضيل لطواهر الأحاديث قال القرطبى : إنه الحق ، وقال ابن الحصار : العجب من يذكر الاختلاف فى ذلك مع النصوص الواردة فى التفضيل ، وقال الغزالى : فى جواهر القرآن لملك أن تقول قد أشرت إلى تفضيل بعض القرآن على بعض ، والكلام كلام الله عز وجل ، فكيف يكون بعضها أشرف من البعض ، فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينة ، وبين سورة

قوله : (أمين) أراد به المصدق^(١) فإن الأمين يصدق مالك الأمانة في دعواه ولا يكذبه ، فكذلك القرآن يصدق ما بين يديه من الكتب والرسل .

الإخلاص وسورة تبت ، وترتاع على اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستخرقة بالتقليد ، فقد صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم فهو الذى أنزل عليه القرآن ، وقال ديس قلب القرآن ، ودفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن ، « وآية الكرسي سيدة آي القرآن » ، ودقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وغير ذلك مما لا يحصى ، إلى آخر ما بسطه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم هنا بقوله باب كيف نزل الوحي الخ ، وتقدم في أول الكتاب : باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : هنا التعبير بأول ما نزل أخص من التعبير بأول ما بدء ، لأن النزول يقتضى وجود من ينزل به ، وأول ذلك مجيء الملك له عياناً مبلغاً عن الله بما شاء من الوحي ، ولم يحأ الوحي أعم من أن يكون بإنزال أو بإلهام ، سواء وقع ذلك في النوم أو في اليقظة ، انتهى . قلت ما أفاده الحافظ نور الله مرقدته متعلق بالجزء الثاني من الترجمة ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن بين الترجمتين - بين قوله كيف كان بدء الوحي ، وبين قوله كيف نزل الوحي - عموماً وخصوصاً من وجه ، فإن المنظور في الأول بدء الوحي أعم من أن يكون قرآناً أو غيره ، والمنظور هنا كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن أعم من أن يكون بدءاً أولاً كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب فتدبر .

(١) قال العيني : أى قال ابن عباس في قوله تعالى « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيناً عليه » وفسر المهين بالأمين ومن

قوله : (ما مثله آمن عليه البشر) أى من (١) شأنه وشأن جنسه أن يصدق المتحدى به فيكون معجزة له .

أسماء الله تعالى المهيمن ، قيل أصله مؤمن فقلبت هاء كما قلبت في أرقط هرقط ، ومعناه : الأمين الصادق وعده اه . قال الحافظ : وتوجيه كلام ابن عباس أن القرآن تضمن تصديق جميع ما أنزل قبله ، لأن الأحكام التي فيه إما مقررة لما سبق وإما ناسخة ، وذلك يستدعى إثبات المنسوخ ، وإما مجددة وكل ذلك دال على تفضيل المجد اه .

(١) قال الحافظ قوله : ما من الأنبياء نبي الخ هذا دال على أن النبي عليه الصلاة والسلام لا بد له من معجزة تقتضى إيمان من شاهدها تصدقه ، ولا يضرمه من أصر على المعاندة ، قوله من الآيات أى المعجزات الخوارق ، قوله : ما مثله آمن عليه البشر ، ما موصولة وقعت مفعولاً ثانياً لأعطى ، ومثله مبتدأ وآمن خبره ، والمثل يطلق ويراد به عين الشيء وما يساويه ، والمعنى أن كل نبي أعطى آية أو أكثر من شأن من يشاهدها من البشر أن يؤمن به لأجلها ، وعليه بمعنى اللام أو الباء الموحدة والنسبة في التعبير بها تضمنتها معنى الغلبة ، أى يؤمن بذلك مغلوباً عليه بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه لكن قد يجحد فيعاند كما قال الله تعالى : وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً ، وقال الطيبي : الراجع إلى الموصول ضمير المحرور في عليه ، وهو حال أى مغلوباً عليه في التحدى انتهى . وفي الكرماني قال النووي : اختلف في معناه على أقوال : أحدها أن كل نبي أعطى من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله من الأنبياء فآمن به البشر ، وأما معجزتي العظيمة الظاهرة ، فهي القرآن الذي لم يعط أحده مثله ، فلذا أنا أكثرهم تبعاً ، والثاني أن الذي أوتيته لا يتطرق إليه تخيل بسحر أو شبهه ، بخلاف معجزة غيرى فإنه قد يخيل الساحر بشيء مما يقارب صورتها كما خيلت السحرة

فى صورة عصا موسى عليه الصلاة والسلام ، والخيال قد يروج على بعض
 العوام ، والفرق بين المعجزة والسحر والتخييل يحتاج إلى فكر ونظر، وقد
 يخطئ الناظر فيعتقدها سواء، والثالث أن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض
 أعصارهم ولم يشاهدها إلا من حضرها بحضرتهم. ومعجزة نبينا صلى الله تعالى عليه
 وسلم القرآن المستمر إلى يوم القيامة اهـ وذكر الحافظ فى معنى الحديث وجوهاً
 آخر، وقال بعد ذكر هذا الوجه: الثالث المذكور وهذا أقوى المحتملات، وقال:
 وقيل المعنى إن المعجزات الماضية كانت حسية تشاهد بالابصار كسنانة صالح
 وعصا موسى عليه السلام، ومعجزة القرآن تشاهد بالبصيرة. فيكون من يتبعه لأجلها
 أكثر لأن الشاهد يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده والذي يشاهد
 بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمر، قال الحافظ: ويمكن أن
 تضم هذه الأقوال كلها فى كلام واحد، فإن محصلها لا ينافى بمضمونها اهـ. قال
 الكرماني: قال الطيبي لفظ عليه هو حال أى مغلوباً عليه فى التحدى والمباراة أى
 ليس نبي إلا قد أعطاه الله تعالى من المعجزات الشيء الذى صفته أنه إذا شوهده
 اضطر الشاهد إلى الإيمان به، وتحريره أن كل نبي اختص بما يثبت دعواه من
 خارق العادات بحسب زمانه، كقلب العصا ثعباناً لأن الغلبة فى زمن موسى عليه
 الصلاة والسلام للسحرة فأتاهم بما فوق السحر فاضطروهم إلى الإيمان به، وفى زمان
 عيسى على نبينا وعليه السلام الطب فجاء بما هو أعلى من الطب. وهو إحياء
 الموتى، وفى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البلاغة فجاء بالقرآن، ويحتمل
 وجهاً خامساً وهو أن القرآن ليس له مثل صورة ولا حقيقة، قال الله تعالى. فأتوا
 بسورة من مثله، بخلاف معجزات غيره فإنها وإن لم يكن لها مثل حقيقة يحتمل لها
 صورة اهـ. وقال السندى: ولا يخفى أن الحديث مسوق للفرق بين معجزات

الأنبياء من قبل ومعجزته العظمى التي هي القرآن ، والشراح قد تعرضوا للفرق
 بوجوه لك ما أتوا بها على وجه يؤدبه لفظ الحديث ويخرج منه ، والأقرب
 عندي في بيان الفرق أن يقال إن قوله آمن عليه البشر إما لبيان ظهور معجزات
 غيره أي أن معجزات غيره من الظهور كانت بحيث أن البشر مع كمال ما جبلوا عليه
 من الجدال والخصام كما يشهد بذلك قوله تعالى « وكان الإنسان أكثر شئ جدلاً »
 وقوله تعالى « فإذا هو خصيم مبين » آمن بها أي يمكن إيمانه بها بسبب الظهور ،
 أي أنها كانت من الظهور بحيث تجلب القلوب إلى التصديق بها ، كالمصا وانفلاق
 البحر وشق الجبل وإحياء الموتى وخروج الناقة من حجر ، وأما معجزتي
 فوحى متلو لا يدرك إعجازه إلا بكال العقل . وحدة النظر ، ولا يظهر لكل أحد
 فأعطاؤه لأمتي دليل على أنهم خلقوا على كمال العقل وحدة النظر ، فرجاء
 الإيمان منهم أكثر وأغلب ، والمعنى أما معجزتي فكلام مبارك يجلب القلوب
 إلى الإيمان ببركاته ، أو هي معجزة خفية الإعجاز فالإيمان به تكملة من الله
 تعالى وتبارك فرجاء الإيمان من أمتي بسبب بركة القرآن أو بتكرمه الله تعالى
 أكثر ، ولإلى الوجه الثاني يشير كلام الآبي رحمه الله تعالى في شرح مسلم ، والوجه
 الأول أقرب ، أو يقال إن قوله آمن عليه البشر ، بيان لاقتصار معجزاتهم على
 قدر الحاجة والكفاية ، أي أن معجزاتهم كانت بما يكفي لإيمان البشر ومعجزتي
 أظهر وأوفر وأزيد على قدر الحاجة لأنه ليس من جنس ما يقال إنه سحر وإنه
 دائم فهو أزيد على قدر الحاجة ، وكلام الشراح يشير إلى الوجه الأخير اه .
 ثم قال النبي قوله : وإنما كان الذي أوتيته وحياً كالمصا وإنما بالحصص ومعجزة الرسول
 صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لم تكن منحصرة في القرآن ، وإنما المراد أعظم
 معجزاته وأفيدها اه . وقال أحافظ : وليس المراد حصر معجزاته فيه ، ولا أنه

قوله : (تابع على رسوله قبل وفاته) لأن^(١) نزول الوحي على حسب الحاجة إليه فكلما تكون الحاجة أوفر كان النزول أكثر .
قوله : (مع أهل العراق) متعلق^(٢) بأهل الشام فهم من جملة الغايزين أيضاً

لم يؤت من المعجزات ما أوتي من تقدمه ، بل المراد أنه المعجزة العظمى التي اختص بها دون غيره لأن كل نبي أعطى معجزة خاصة به لم يعطها بهينها غيره فهدى بها قومه إله .

(١) قال العيني قوله : تابع أى أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً وأكثر مما كان ذلك قرب وفاته إله . قال الحافظ : أى أكثر إنزاله قرب وفاته صلى الله عليه وسلم ، والسر في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا ، وكثر سؤالهم عن الأحكام ، فكثرت النزول بسبب ذلك ، ووقع لى سبب تحديث أنس بذلك برواية آخر عن الزهري قال : سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت ؟ قال أكثر ما كان ، وأجبه ، ، وقوله ثم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه إظهار ما تضمنته الغاية في قوله حتى توفاه الله ، وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً ، فإن الوحي في أول البعثة فتر فترة ثم كثرت في أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليلة ، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام ، إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولاً بالسبب المتقدم ، وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول إله مختصراً . وما قال الحافظ من قوله : وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً ، أشار بذلك إلى فترة الوحي في زمان بداية الوحي كما تقدم مفصلاً في أول الكتاب في باب كيف كان بدء الوحي .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ظاهر ما يتوهم أن النزوة كانت مع أهل

العراق ، يعنى أن أهل العراق كانوا كفاراً ، وأيضاً ظاهر قوله كان يغازى أهل الشام أيضاً يوم ذلك فدفعهما الشيخ بقوله : إن أهل الشام وأهل العراق كلاهما كانوا غزاة ، قال القسطلانى قوله : وكان عثمان يغازى أهل الشام ، أى يجهز أهل الشام ، وأمر أهل الشام أن يجتمعوا مع أهل العراق فى غزو أرمينية وأذربيجان وفتحهما اه مختصراً . قال الحافظ : والمراد أن أرمينية فتحت فى خلافة عثمان ، وكان أمير العسكر من أهل العراق سليمان بن ربيعة الباهلى ، وكان عثمان أمر أهل الشام وأهل العراق أن يجتمعوا على ذلك ، وكان أمير أهل الشام على ذلك العسكر حبيب بن مسلمة القهرى ، وكان حذيفة من جملة من غزا معهم ، وكان هو على أهل المدائن ، وهى من جملة أعمال العراق ، وفى رواية يونس بن يزيد اجتمع لغزو أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق ، واتفق غزوهما فى سنة واحدة ، واجتمع فى غزوة كل منهما أهل الشام وأهل العراق وكانت فى سنة خمس وعشرين فى السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان اه مختصراً . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بقوله : باب جمع القرآن ، وقد وقع ذلك ثلاث مرات كما فى هامش النسخة الهندية ، ولفظه قال الخطابى : إنما لم يجمع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بغوته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك ، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة ، وكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر رضى الله عنهما وقد كان القرآن كله كتب فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن غير مجموع فى موضع واحد ، ولا مرتب السور ، ولهذا قال الحاكم : جمع القرآن ثلاث مرات ، أحدهما بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم وأخرج بسند على شرط

لشيخين عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال : دسنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع ، الحديث ، قال البيهقي يشبه أن يكون المراد تأليف ما نزل من الآيات المقروءة في سورها وجمعها فيها بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم ، والثانية بحضرة أبي بكر رضى الله عنه المذكورة في حديث الباب ، الثالث جمع عثمان جمع الصحابة رضى الله عنهم فانسخوها في المصاحف وكتبوها بلغة قريش ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وكان ذلك في سنة خمس وعشرين ، أما ترتيب السور والآيات فالإجماع والنصوص مترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي ، ولا خلاف فيه بين المسلمين انتهى لمعات مختصراً . قال السيوطي في الإتيان : الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك ، أما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشي وأبو جعفر بن الزبير وعبارته ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وسلم وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين ، ثم بسط السيوطي في النصوص الدالة على ذلك ، منها ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قلت لعثمان : ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال ، الحديث ، وفيه قول عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، الحديث منها ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص قال : دسنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخض بيصره ثم صوبه ثم قال : دأتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة ، الحديث ، وقال القاضي أبو بكر في الانتصار : ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا إلى غير

قوله : (وليجىء باللوح والدواة والكتف الخ) وإنما ^(١) طلب اللوح والكتف ، مما يكتب على اللوح إن لم يسمه الكتف ، والأظهر أنه طلبهما لباقي بما شاء منهما تخيراً .

ذلك من الروايات ونصوص العلماء التي بسطها السيوطي في الإتيان وبهذا يظهر الفرق بين هذا الباب والباب الآتي من باب تأليف القرآن .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد ما أفاده أولاً ما في الدر المنثور أخرج ابن سعد والبخاري والترمذي وغيرهم عن البراء قال : لما نزلت دلا يستوي القاعدون من المؤمنين ، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أدع فلانا وفي لفظ ادع زيدا فجاء ومعه الدواة واللوح والكتف الحديث وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه ، وما أفاده ثانياً يؤيده ما في مسند أحمد من طريق سفيان عن أبي إسحق عن البراء بلفظ فقال : النبي صلى الله عليه وسلم لا يتون بالكتف والدواة أو اللوح والدواة ، ومن طريق زهير عن أبي إسحق بلفظ فقال : ادع لي زيدا بجوى ، أو دباقي بالكتف والدواة أو اللوح والدواة ، الحديث ، وتقدم الحديث بلفظ د أو ، في البخاري في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه ، وعلى لفظ د أو ، بنى العيني والقسطلاني شرحهما ، وحلاه على شك الراوى وهو متعين في سياق البخاري المتقدم لأن فيه هذا فعل زيد ، وأما في حديث الباب فقيه أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الواو ، قالوا وهنا بمعنى أو ، والأوجه فيه التخيير .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب : باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه غير زيد بن ثابت ، ولا إشكال فيه على النسخ التي بأيدينا ، لكن وقع في بعض النسخ باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (حتى انتهى إلى سبعة أحرف) والأقرب ^(١) أنه نزل على لغة

بلفظ الجمع كما حكاه العيني ، وبه جزم ابن كثير إذ قال : ترجم كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر سوى حديث زيد بن ثابت ، وهذا عجيب ، فكأنه لم يقع له على شرطه غير هذا ، قال الحافظ : لم أقف في شيء من النسخ إلا بلفظ كاتب بالإنفراد وهو مطابق لحديث الباب ، نعم قد كتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة غير زيد بن ثابت اه . قال القسطلاني لم يذكر من الكتاب سوى زيد بن ثابت ؛ وقد كتب الوحي غيره ؛ ولم يكتب زيد إلا بالمدينة لأنه إنما أسلم بعد الهجرة ، ولكثرة كتابة الوحي أطلق عليه الكاتب ، وكان ربما غاب في كتب غيره ، وقد كتب الوحي قبله أبي بن كعب ، وهو أول من كتب الوحي بالمدينة ، وأول من كتبه بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، لكنه ارتد ثم عاد إلى الإسلام يوم الفتح ، ومن كتب له صلى الله عليه وسلم في الحملة الخلفاء الأربعة والزبير بن العوام ، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية ، وحنظلة بن الربيع الأسدي ، ومعيقب بن أبي فاطمة ، وعبد الله بن الأرقم الزهري ، وشرحبيل بن حسنة ، وعبد الله بن رواحة في آخرين اه .

(١) هذا الحديث من مشكلات الأحاديث وبسطت الكلام عليه في الأوجز أشد البسط ، وإجمال المباحث فيه ما في هامش الكوكب الدرى ولفظه أن هذا الحديث من اسم الأحاديث بحثا وتحقيقا وتنقيحا ، وأطال الشراح في تنقيح قديما وحديثا ، وأجل الكلام على ذلك في الأوجز في عشرة أمحات لطيفة ، هي زبدة أقوالهم ومطرازه هارم الأول في المراد بالأحرف السبعة ، وفيه أقوال كثيرة حتى بلغها القارى إلى أحد وأربعين قولاً ، والثاني في أن لفظ السبعة للاحتراز أو لجره التكثير ، والثالث في

واحدة لغة قريش^(١)، ولكنه استزاد فزيد له ورخص في القراءة في أيها أمكن، ونسبة النزول إلى السبعة بأسرها مجاز باعتبار أنها صارت في حكم اللغة النازلة في جواز القراءة في الصلاة، وحرمة القراءة في الجنابة والحيض، إلى غير ذلك، وليس^(٢) المراد بالسبعة هنا هي القراءات السبعة المتواترة الشائعة في القراء، لأنها بأسرها لغة واحدة، ولا يفسر في اختلاف ألفاظ اللغة الواحدة، فإن من الظاهر أن المالك والمالك والملاك وغيرها كلهم سواسية في سهولتها

المرجع من الأقوال المذكورة، والرابع: في أن اللغات المذكورة لجميع العرب، أو لقبائل خاصة، والخامس: أن التغير بين هذه السبعة كان مقصوراً على السماع، أو كان الحجاز لهم على حسب ما شاءوا، والسادس: متى ورد التخفيف والتيسير بهذه السبعة، والسابع: هل هي السبعة باقية إلى الآن أو ذهبت، والثامن: ذهاب السبعة واستقرار الأمر كان في زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده، والتاسع: القراءات السبع المتعارفة المتداولة في هذا الزمان، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا؟ والعاشر: أن الأحرف السبعة المنزل بها القرآن، هل هي مجموعة في المصحف الذي بأيدينا أو ليس فيها إلا حرف واحد، فهذه عشرة أبحاث بسطت في الأوجز، فلو كان لك فراغ من التنزه في البساتين والتمشي بين الدكاكين فارجع إليه اهـ.

(١) كما هو نص الحديث الذي تقدم قريباً في باب نزل القرآن بلسان قريش، وفيه قول عثمان «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عريية من عريية القرآن فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا، الحديث.

(٢) وهذا أيضاً من المباحث المختلفة في هذا الحديث، ففي الأوجز: البحث التاسع: أن القراءات السبع المتعارفة، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا؟ قال أبو شامة: ظن قوم أن المراد القراءات السبع الموجودة الآن، وهو خلاف

على اللسان وعبرها فالمراد ههنا هي اللغات المختلفة ، وأما قصة (١) هشام المذكورة في الرواية الثانية فيحتمل أن يكون المراد ههنا هو الاختلاف بحسب اللغات ، أو هذا الاختلاف الواقع بين السبعة المتواترة ، فإن الاختلاف الثاني أيضاً كاف لمساورة عمر فإن التغير لا يجوز في ألفاظ القرآن ولو يسيراً ،

إجماع العلماء ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل ، وقال مكى بن أبى طالب : من ظن أن قراءة هؤلاء كماصم ونافع هي الأحرف السبعة التي في الحديث فقد غلط غلطاً عظيماً ، ويلزم منه أن ما خرج عن قرائتهم بما ثبت عن الأئمة غيرهم ، ووافق خط المصحف أن لا يكون قرآناً ، هذا غلط عظيم ، قاله الزرقاني تبعاً للحافظ ، وبسطه الحافظ في الفتح أشد البسط ، وقال : قال ابن عمار : لقد فعل مسجع هذه السبعة ما لا ينبغي له ، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر ، وإيته إذا اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة ، ووقع له أيضاً في اقتصاره عن كل إمام على رأيين أنه صار من سمع قراءة راوٍ ثالث غيرهما أبطلم ، وقد تكون هي أشهر وأصح وأظهر ، وربما بالغ من لا يفهم فخطأ وكفر اه . وقال الآبي : ظاهر قول الباقلاني : إن الأحرف السبعة التي يقرأ الناس بها اليوم هذه الأحرف المذكورة في الحديث ، والأظهر في المسألة مختار أبى عبد الله بن عرفة ، أن المراد بالأحرف المذكورة في الحديث أحرف قراءة السبع اليوم إلى آخر ما بسط .

(١) قال القسطلاني : لم يقف الحافظ ابن حجر على تعيين الأحرف التي اختلف فيها عمر وهشام من سورة الفرقان ، نعم جمع ما اختلف فيه من المتواتر والفاذ من هذه السورة ، وسبقه إلى ذلك ابن عبد البر مع فوت ، ثم قال : والله أعلم بما أنكره من عمر على هشام ، وما قرأ به عمر رضي الله عنه اه .

والسبعة المذكورة هنا يمكن حملها على اللغات السبعة ، وعلى القراءات السبعة على حسب الاختلاف في أصل وجه المساورة ، ويمكن أن يقال المساورة وإن كانت لاختلافه في الإعراب وغيره من الاختلاف الواقع في القراءات السبعة ، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد في كلامه الاختلاف بحسب اللغات وأثبعت المدعى بطريق الأولوية فإن نزول القرآن لما كان على سبع لغات فأولى أن لا ينكر على من اختلف في إعراب أو ما شابهه ، وعلى هذا يكون معنى قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف واحداً في الموضعين والله تعالى أعلم .

(آخر من الحواميم) والمراد كونها^(١) في أواخر تلك السور ، ولا يلزم كونها آخرها حقيقياً .

قوله : (لا تحذثوا شيئاً) من التصرف^(٢) في الغنم بتقسيم أو هبة .

قوله : (وخشيت أن ينزل في القرآن) وإنما تقدم^(٣) وتباعد مع علمه أن

(١) تقدم البسط على ذلك في كتاب الصلاة ، في باب الجمع بين السورتين في ركعة ، وسيأتي أيضاً في باب ترتيب القرآن ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المراد ظاهر ، ودفع بذلك ما في حديث الباب من قوله : ودحم - الدخان ، ودحم يتساءلون ، وظاهره أن آخره دحم يتساءلون ، فدفعه الشيخ قدس سره بقوله ولا يلزم الخ .

(٢) وهو كذلك فقد تقدم الحديث في كتاب الإجارة ، ولفظه دأوفوم جعلهم الذي صالحوم عليه ، فقال بعضهم : أقسموا ، فقال الذي رقى لا تفعلوا حتى نأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فنذكر له الذي كان ، فننظر ما يأمرنا الحديث وتقدم هناك الكلام على مسألة الرقية وغيرها من مسائل الحديث .

(٣) هذه القصة قصة الرجوع من الحديبية ، قال الحافظ في الفتح :

الفرار لا ينجيه من الوحي لو كان نازلاً، لأنه علم أني كنت السبب في تصديقه
صلى الله عليه وسلم، فإذا بعثت سكن ما قابله مني، وإذا سكن سخطه لم ينزل
الوحي، والله تعالى أعلم.

قوله: كان في سفر جاء في رواية الطبراني من طريق عبد الرحمن بن علقمة
عن ابن مسعود أن السفر المذكور هو عمرة الحديبية، وكذا في رواية معتمر
عن أبيه عن قتادة عن أنس قال: لما رجعنا من الحديبية، وقد حبل بيننا وبين
نسكنا، ففحن بين الحزن والكتابة فنزلت، واختلف في المكان الذي نزلت
فيه، فوقع عند محمد بن سعد بضعجان، وعند الحاكم في الإكليل بكراع الغميم،
وعن أبي معشر بالحجفة والأماكن الثلاثة متقاربة، قوله: فسأله عمر بن
الخطاب عن شيء فلم يجبه، يستفاد منه أنه ليس لكل كلام جواب، بل
السكوت قد يكون جواباً لبعض الكلام، وتكرير عمر السؤال: إما لكونه
خشى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمعه، أو لأن الأمر الذي كان
يسأل عنه كان مهماً عنده، ولعل النبي صلى الله عليه وسلم أجابه بعد ذلك،
وإنما ترك إجابته أولاً لشغفه بما كان فيه من نزول الوحي، قوله: زرت
بزاي ثم راء بالتخفيف والتثقيب، والتخفيف أشهر أي ألححت عليه، قاله ابن
فارس والخطابي، وقال الداودي معنى المثقل أقلت كلامه إذ سأله ما لا
يجب أن يجيب عنه، وأبعد من فسر زرت براجعت اه. والله در الفصح قدس
سره ما أجاد في دفع ما يرد على تقدمه من توهم الفرار عن الوحي، ويؤيده
لفظ الترمذي، فحركت راحلي فتنجيت، فقلت: نكثتك أمك يا ابن الخطاب
زرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، كل ذلك لا يكلمك ما
أخلفك بأن ينزل فيك قرآن الحديث، وفي التيسير قوله: قال عمر فحركت
بمعيري الخ كفت عمرا ملاحظه أنك درين سوال سوء أدبي واقع شده جنباً ندم

قوله : (لأصبحت تنظر الناس إليها) ولو^(١) وقع ذلك لكان كرامة لابن حضير ، وإلا فالملائكة لا تبصر عادة وإن كانت فينا .
قوله : (أكثر عملاً وأقل عطاء) فيه^(٢) دلالة على أن الموازنة بين الآيتين

شعر خودرانا انكه بومد بيش همه مردم وترسيدم اينكه نازل شود درشان من قرآنى اه .

(١) قال السندي: قوله لأصبحت ينظر الناس إليها كأنه علم صلى الله عليه وسلم في خصوص تلك القراءة تقديرًا معلقاً أنه لو مضى عليها لظهرت للملائكة للناس، وإلا فلا يلزم من حضور الملائكة ظهورهم للناس كما لا يخفى اه . وقال الحافظ: قال النووي في هذا الحديث جواز رؤية آحاد الأمة للملائكة ، كذا أطلق، وهو صحيح، لكن الذي يظهر التقييد بالصالح مثلاً والحسن الصوت قال: وفيه فضيلة القراءة وأنها سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة ، قال الحافظ الحكيم المذكور أعم من الدليل، فالذي في الرواية إنما نشأ عن قراءة خاصة من سورة خاصة بصفة خاصة ، ويحتمل من الخصوصية ما لم يذكر ، وإلا لو كان على الإطلاق لحصل ذلك لكل قارئ ، وقد أشار في آخر الحديث بقوله: ما يتوارى منهم إلى أن الملائكة لاستغراقهم في الاستماع كانوا يستمعون على عدم الاختفاء الذي هو من شأنهم، وفيه منقبة لأسيدين حضير، وفضل قراءة سورة البقرة في صلاة الليل ، وفضل الخشوع في الصلاة . وأن التشاغل بشيء من أمور الدنيا ولو كان من المباح قد يفوت الخير الكثير، فكيف لو كان بغير الأمر المباح اه .

(٢) هذا أحد الأجوبة التي أجاب به العلماء عن الإشكال الوارد على قولهم: نحن أكثر عملاً وأقل أجراً، قال الحافظ: لا يلزم من التمثيل والتشبيه

ليست بحسب الوقت بل بحسب^(١) المشقة اللاحقة في أداء العبادات ، فامة محمد صلى الله عليه وسلم أقل عملاً وأكثر جزاء كما هو مشاهد في ليلة القدر ، وصوم العشر ، وعرفة وغيرها من الطاعات البسيرة في الأجرية الكثيرة ، وكذلك القرآن ، فإنه مع سهولته وصغر حجمه يعود على القارى بثواب ما له من مزيد ، فإن كل حرف منه يوجب عشر حسنات إن قرأه^(٢) خارج الصلاة من غير

القسوة من كل جهة ، وبأنه ليس في الخبر نص على أن كلام الطائفتين أكثر عملاً وبأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملاً أن يكونوا أكثر زماناً لاحتلال كون العمل في زمنهم كان أشق ، ويؤيده قوله تعالى : ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ، اه .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب الإجارة في باب الإجارة إلى نصف النهار .

(٢) في المشكاة برواية الترمذى والدارى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها ، الحديث وفي الإحياء قال على كرم الله وجهه : من قرأ القرآن وهو قائم في الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ، ومن قرأه وهو جالس في الصلاة فله بكل حرف خمسون حسنة ، ومن قرأه في غير صلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة ، ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وما كان من القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب ، وفي شرحه تحت قوله ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وهذا قد أخرجه الديلمى من حديث أنس مرفوعاً ، وفيه من قرأه قاعداً كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه في غير صلاة كان له بكل حرف عشر حسنات ، ومن استمع إلى كتاب الله كان له بكل حرف حسنة .

طهر فما باطا إذا قرأه في الصلاة ، وكذلك كرامة القارى مبسوطه ^(١) في الروايات وبذلك يظهر ^(٢) مطابقة الرواية بالترجمة .
قوله : (أقرأني ^(٣) الخ) .

(١) ذكرت عدة روايات منها في الأربعينية التي ألفتها في فضائل القرآن في لسان أردو .

(٢) وقال المعنى: مطابقته للترجمة ما قيل مع إصلاح الفقير إياه من أن ثبوت فضل هذه الأمة على غيرها من الأمم بالقرآن الذي أمروا بالعمل به فإذا ثبت الفضل لهم بالقرآن كان للقرآن فضل لا فضل فوقه ، وثاني المطابقة من هذه الجهة ، وإن كان فيه بعض تصسف اه . قلت : وأخذ المعنى هذه المطابقة من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت: الترجمة لفضل القرآن ، وفي الحديث الأول فضل القارى ، وأما الحديث الثاني فلا دلالة على الترجمة فيه أصلاً ، قلت : فضل القارى بقراءة القرآن ، وكذلك فضل هذه الأمة على الأمم إنما هو بسبب القرآن اه .
وبنحو ذلك قال الحافظ والقسطلاني .

(٣) ليس هذا في كلام الشيخ قدس سره وزدته اهتماماً لهذا الكلام ، ولأن والدى المرحوم محاً من كتابه لفظ من أقرأني ، وفي تقرير المسكى قوله : أقرأ أبو عبد الرحمن وكتابة دنى ، غلط ، والمعنى خوانا نيدكود كان را اه . وهكذا في تقرير مولانا حسين على البنجابي إذ قال : أقرأني غلط والصحيح أقرأ اه .
واتفقت نسخ البخارى المصرية على حذف هذا اللفظ ، وقال الكرماني : وفي بعض النسخ أقرأني بذكر المفعول ، وهذا أنسب لقوله وذلك ، أى إقرأؤه إياهى وهو الذى أقمدنى هذا المقعد الرفيع والمنصب الجليل ، اه . وقال الحافظ : بين أول خلافة عثمان وآخر ولاية الحجاج اثنتان وسبعون سنة إلا ثلاثة أشهر ، وبين آخر خلافة عثمان وأول ولاية الحجاج العراق ثمان وثلاثون سنة ، ولم

أقف على تعيين ابتداء إقراء أبي عبد الرحمن وآخره ، والله أعلم بمقدار ذلك ،
ويعرف من الذى ذكرته أقصى المدة وأدناها والقائل : وقرأ الخ هو سعد بن عبيدة
فإنى لم أر هذه الزيادة إلا من رواية شعبة عن علقمة ، وقائل وذلك الذى أقعدنى
مقعدى هذا هو أبو عبد الرحمن ، وحكى الكرماني أنه وقع في بعض النسخ
إلى آخر ما تقدم من قوله المنصب الجليل ، والذي في معظم النسخ وقرأ بمحذف
المفعول وهو الصواب ، وكان الكرماني ظن أن قائل « وذلك » الذى أقعدنى هو
سعد بن عبيدة ، وليس كذلك ، بل قائله أبو عبد الرحمن ، ولو كان كما ظن للزم
أن تكون المدة الطويلة سبقت لبيان زمان إقراء أبي عبد الرحمن لسعد بن عبيدة
وليس كذلك ، بل وإنما سبقت لبيان طول مدته لإقراء الناس القرآن ، وأيضاً
فكان يلزم أن يكون سعد بن عبيدة قرأ على أبي عبد الرحمن من زمن عثمان ،
وسعد لم يدرك زمان عثمان ، فإن أكبر شيخ له المغيرة بن شعبة ، وقد عاش بعد
عثمان خمس عشرة سنة ، وكان يلزم أيضاً أن تكون الإشارة بقوله ، وذلك إلى
صنيع أبي عبد الرحمن ، وليس كذلك ، بل الإشارة بقوله : ذلك إلى الحديث
المرفوع ، أى أن الحديث الذى حدث به عثمان في أفضلية من تعلم القرآن وعلمه ،
حمل أبا عبد الرحمن إن فقد يعلم الناس القرآن ، لتحصيل تلك الفضيلة ، ويؤيد
ما ذكرنا صريحاً ما رواه أحمد عن محمد بن جعفر وحجاج بن محمد جميعاً عن شعبة
عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة قال : قال أبو عبد الرحمن فذاك الذى أقعدنى
هذا المقعد ، وكذا أخرجه الترمذى من رواية أبي داود الطيالسى عن شعبة وقال فيه .
مقعدى هذا ، والإشارة بذلك إلى الحديث كما قررته ، وإسناده إليه إسناده مجازى
ويحتمل أن تكون الإشارة به إلى عثمان ، وقد وقع في رواية أبي عوانة أيضاً
عن حجاج بن محمد بلفظ قال : أبو عبد الرحمن وهو الذى أجلسنى هذا المجلس

قوله : (بل نسي) يعنى بذلك ^(١) أنه لا ينبغي له التغافل ، وعليه أن يتعاهد القرآن فإذا ذهب عنه مع تعاehده فهو تنسية من الله وليس بنسيان ، ولا مؤاخذه فيه ، ولا ينبغي له أن يغفل عنه حتى يلزم التوبة أن يقول نسيت .

وهو محتمل أيضا اه مختصراً . وقال العيني قوله : وذلك الذى الخ ، وذلك إشارة إلى الحديث المزفوع : أى هذا الحديث حملنى على أن أقعدنى مقعدى هذا ، وأشار به إلى مقعده الذى كان يقرأ الناس فيه ، وفى الحقيقة مراده من المقعد الذى أقعد فيه منزله التى حصلت له مع طول المدة ببركة تعليمه القرآن الكريم للناس ، ثم قال العيني بعد ذكر كلام الكرماني ، وتعقب الحافظ عليه مختصراً قلت : ما قاله هو الصواب وقد تاه الكرماني فى هذا ، وما اكتفى بنقله رواية أقرأنى التى ما صحت حتى بنى عليها كلامه الذى صدر من غير رواية اه . قلت : ويؤيد حذف المفعول رواية الترمذى بلفظ : قال أبو عبد الرحمن فذلك الذى أقعدنى مقعدى هذا ، وعلم القرآن فى زمان عثمان حتى بلغ الحجاج بن يوسف .

(١) بسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، والمختصر ما فى القسطلانى إذ قال : وسبب الذم ما فى ذلك من الإشعار بعدم الاعتناء بالقرآن ، إذ لا يقع النسيان إلا بترك التعاهد وكثرة الغفلة ، فلو تعاehده بتلاوته والقيام به فى الصلاة لدام حفظه وتذكره ، فكانه إذ قال : نصيت الآية القلانية فكأنه شهد على نفسه بالتفريط ، فيكون متعلق الذم ، ترك الاستدكار والتعاهد ، لأنه يورث النسيان ، قوله : بل نسي بضم النون وتشديد السين المكسورة فى جميع الروايات فى البخارى ، وأكثر الروايات فى غيره ، وبل إضراب عن القول بنسبة النسيان إلى النفس المسبب من عدم التعاهد إلى القول بالإنساء الذى لا صنع له فيه ، فإذا نسب إلى نفسه أوهم أنه نفر وبفعله فالذى ينبغي أن يقول : أنسيت أو نسيت مبنيًا للمفعول فيهما أى أن الله هو الذى أنساني فينسب الأفعال إلى خالقها لما فيه من

(باب نسيان القرآن)

في ذلك (١) أنه لا كراهة في إطلاق هذا اللفظ ونسبته إليه ، وإنما المنهى
عن النسيان وترك التعاهد المفضى إلى النسيان .

مراه : (وسورتين من آل حم) وهاتان (٢) غير داخلتين في ثمان عشرة
آية ، ومفهوم العدد غير معتبر فلا ينافيه ما تقدم .

بالعبودية والاستسلام لقدرة الربوبية ، معنى نسي عوقب بالنسيان
بأنه في تعاوده واستذكاره ، وقيل إن فاعل نسبت النبي صلى الله عليه وسلم
نسي لا يقل أحد عني إن نسبت آية كذا ، فإن الله هو الذي أنساني لذلك
نسخه ورفع تلاوته ، ليس لي في ذلك صنع اه .

قال الحافظ : قوله باب نسيان القرآن الخ ، كأنه يريد أن النهي عن
نسي آية كذا وكذا ليس للزجر عن هذا اللفظ بل للزجر عن تعاطي
النسيان المقنضية لقول هذا اللفظ ، ويحتمل أن ينزل المنع والإباحة على
من نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر ديني كالجهاد لم يمتنع عليه قول ذلك ، لأن
لم ينفأ عن إهمال ديني ، وعلى ذلك يحمل ما ورد من ذلك عن النبي صلى الله
عليه وسلم من نسبة النسيان إلى نفسه ، ومن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر ديني
لا سيما إن كان محظوراً امتنع عليه لتعاطيه أسباب النسيان اه . قال المعنى : قوله
وحي يقول إلى آخره صورة الاستفهام الإنكارى لكن ليس للإنكار عن
الإنكار بقوله نسبت آية كذا وكذا على ما يحىء الآن ، ولكن الإنكار على
ارتكاب أسبابه الداعية إلى ذلك اه .

(٢) قال الكرماني : فإن قلت تقدم قريباً أنه عشرون سورة ، وهنا قال
ثمانى عشر ، وعد ثم حم من المفصل وهنا قد أخرجه منه ، قلت : مراده من ثمنه (٣)

(٣) كذا في الأصل والظاهر بدله من ثمنه ١٢ ز .

قوله : (وقال غندر عن شعبة) والحاصل ^(١) أنهم اختلفوا في رفعه ووقفه وأنه موقوف على عمر أو جندب فتفكر .

أن معظم العشرين منه ، وقال النووي : ومن آل حم ، يعني بها من السور التي أولها حم ، كقولك فلان من آل فلان ، وقيل يجوز أن يكون المراد حم نفسها هنا كما قال : من مزامير آل داود ، يريد به داود نفسه ، قال الكرماني : ولو لا أنه في الكتابة منفصل لحسن أن يقال إنه الألف واللام التي لتعريف الجنس ، يعني وسورتين من جنس الحواميم اه . وفي القسطلاني واستشكل بما سبق في باب تأليف القرآن حيث قال : هناك عشرون من أول المفصل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم حمّ الدخان ، وعم يتساءلون فعد حم من المفصل ، وهنا أخرجها ، وأجيب بأن الثمان عشرة غير سورة الدخان والتي معها ، وإطلاق المفصل على الجميع تغليب ، وإلا فالدخان ليست من المفصل على الراجح ، لكن يحتمل أن يكون تأليف مصحف ابن مسعود على خلاف تأليف مصحف غيره ، فيكون أول المفصل عند ابن مسعود أول الجاثية ، والدخان متأخرة في ترتيبه عن الجاثية ، وأجاب النووي على طريق التزل بأن المراد بقوله عشرون من المفصل أي معظم العشرين ، وهذا الحديث قد سبق في باب الجمع بين السورتين في ركعة ، من كتاب الصلاة اه .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الرواية المتقدمة كانت مرفوعة ، ثم ذكر البخاري رواية شعبة عن أبي عمران : سمعت جندباً . قوله قال القسطلاني : أي من قوله موقوفاً عليه ولم يرفعه ، ثم قال البخاري وقال ابن عون : إلى قوله عن عمر ، قوله أي لم يرفعه ، وجندب أصح وأكثر طرقات في هذا الحديث ، وأما رواية ابن عون ففائدة لم يتابع عليها قاله القسطلاني ، قال الحافظ : قوله جندب أصح وأكثر أي أصح إسناداً وأكثر طرقات ، وهو كما قال ، فإن الجمع التفسير

.

رووه عن أبى عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه في رفعه ووقفه، والذين
رفعوه ثقات حفاظ ، فالحكم لهم ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها ،
قال أبو بكر بن أبى داود لم يخطئ ابن عون قط إلا فى هذا ، والصواب عن
جندب إلى آخر ما بطله .

كتاب^(١) النكاح

(١) اختلف في معناه لغة وشرعاً ، وفي حكمه عند الفقهاء كما بسط في الأوجز وفيه : اختلف فيه لغة وشرعاً ، أما الأول فقليل أصله الضم والتداخل ، وقيل لزوم شيء بشيء مستحلباً عليه ، وقال الأزهرى : أصل النكاح في كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سببه ، وقال الزجاجى هو في كلام العرب الوطء والعقد جميعاً ، وحقيقته عند الفقهاء على ثلاثة أوجه حكاهما القاضى حسين ، أحدها أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء : وهو الذى صححه أبو الطيب وبه قطع المتولى وغيره ، والثانى أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ، وبه قالت الحنفية ، وهو وجه للشافعية ، والثالث : أنه حقيقة فيهما بالاشتراك ، وبه جزم الزجاجى ، قال الحافظ : وهذه يترجح فى نظرى ، وقال الموفق : النكاح فى الشرع عقد التزويج ، وقال القاضى : الأشبه فى أصلنا أنه حقيقة فى العقد والوطء جميعاً وفى الدر المختار : هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة ، وعند أهل الأصول واللغة حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم إلى الآن ثم تستمر فى الجنة إلا النكاح والإيمان ، واختلف فى حكم النكاح فهو فرض عين كالصوم والصلاة مطلقاً عند دأرد وغيره من الظاهرية ، وأما عند الأئمة الأربعة فواجب عند الترتان كما هو المعروف ، لكن المنصوص فى كتب

قوله : (كأنهم تقالوها) أى فى نفسها ^(١) وإن زعموا أنها كثيرة للنبي صلى الله عليه وسلم لأن الطاعة على حسب الحاجة وقد اغتفرت ذنوبه ، فقلت الحاجة فكفى للقليل أيضا .

قوله : (إني لأخشاكم الخ) حاصل ^(٢) جوابه هذا أن المدار ليست هى

الشافعية أنه مستحب عند التوقان أيضا فى الإقناع ، والنكاح مستحب لئلا يلق له بتوقانه للوطء إن وجد أهبته من مهر وكسوة فضل التمكن ونفقة بومه تحصيلاً لدينه ، سواء كان معتقلاً بالعبادة أم لا ، فإن فقد أهبته فتركه أولى ، وكسر إرشاداً توقانه بصوم اه . وهكذا مذهب الشافعية فى النووى والفتح والقسطلان ، وأما فى غير حال التوقان فنندوب عند الأئمة الثلاثة ، ومباح عند الشافعية ، وحكى عن الحنفية الوجوب عيناً أو كفاية ، وحكى أيضاً أنه فرض كفاية ، وفى الدر المختار أنه سنة مؤكدة اه ملخصاً .

(١) قال الحافظ : قوله تقالوها بتشديد اللام المضمومة أى استقلوها ، وأصل تقالوها تقالوها أى رأى كل منهم أنها قليلة ، فقالوا وأين نحن الخ ، والمعنى أن من لم يعلم بمحصول ذلك له يحتاج إلى المبالغة فى العبادة ، عسى أن يحصل بخلاف من حصل له ، لكن قد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك ليس بلازم ، فأشار إلى هذا بأنه أشد خشية ، وذلك بالنسبة لمقام العبودية فى جانب الربوبية ، وأشار فى حديث عائشة والمغيرة كما تقدم فى صلاة الليل إلى معنى آخر بقوله : « أفلا أكون عبداً شكوراً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله إني لأخشاكم الله الخ ، فيه إشارة إلى رد ما بنوا عليه أمرهم من أن المغفور له لا يحتاج إلى مزيد فى العبادة ، بخلاف غيره ، فأعلمهم أنه مع كونه يبالغ فى التشديد فى العبادة أخشى الله وأتقى من الذين

الحاجة إلى المغفرة فقط ، بل المناط هي الخشية ، فاختصام منه أحوجهم إلى الطاعة ، مع أن الذنوب في كل مرتبة^(١) بحسبها .

يشددون ، وإنما كان كذلك لأن المشدد لا يأمن من الملل بخلاف المقصد ، فإنه أمكن لاستمراره ، وخير العمل مادام عليه صاحبه ، وقد أرشد إلى ذلك قوله في الحديث الآخر ، المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ، اهـ .

(١) فإن من المعروف أن حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد أخرج أبو داود في باب الانتصار حديث أبي بكر وعائشة في انتصارهما ، وذكر الشيخ في البذل عن والدي المرحوم عن القطب الكنكوهي : الانتصار جائز على قدر الظلم ، والأحسن العفو ، ولذلك لم يرض بانتصار أبي بكر رضي الله عنه ، وإن كان بعد الموات ، وأمر عائشة رضي الله تعالى عنها بالانتصار ، لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما هو أولى ، ولا كذلك في عائشة رضي الله تعالى عنها ، لأنها ليست بمنزلة أبي بكر اهـ . وذكر صاحب روح المعاني تحت قوله تعالى ولئن صبرنا لنكونن من الخاسرين ، حديث أبي بكر المذكور ، ثم قال : واستشكل هذا الخبر بأنه يشعر بعتب أبي بكر رضي الله عنه ، وهو نوع من السبيل المنق في قوله تعالى : ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ، وأجيب بأن لا نسلم ذلك ، وليس فيه أكثر من تنبيه رضي الله عنه على ترك الأولى ، وهو شيء والعتب شيء آخر ، وكذا لا يعدلوما كالا يخفى ، ومن الناس من خص السبيل في الآية بالإثم والعتاب ، فلا إشكال عليه أصلاً ، ومن هو باق على العموم إلا أن الآية في عوام المؤمنين ، ومن لم يبلغ مبلغ أبي بكر رضي الله عنه ، وأن مثله يلام بالشم وإن كان بحق بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأذن له به ، قالاً : أو حالاً ، بل لاح عليه صلى الله عليه وسلم ما يشعر باستحسان السكوت عنه ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين اهـ . وله

قوله : (ثم قرأ دياها الذين آمنوا لا تحرموا، الخ) دلالة (١) الآية على حرمة التبتل والاختصاص ظاهرة لما فيها من تحريم الطيبات .

قال صاحب الجمل في تفسير قوله تعالى : د ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، أنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين ، قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في شرحه على الطوالع اه . وقال الرازي في جملة الأجوبة عن الإشكال الوارد على ظاهر الآية . وثانها : المراد ترك الأفضل اه . وبسط الرازي الكلام على هذا المعنى تحت قوله تعالى : د ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، الآية وقال في آخره : والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا طردوهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل ، لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه ، فإننا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأقل والأولى والأخرى اه .

(١) والله ذو الشرح قدس سره ما أجاد وما أدق نظره ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود أنه لم يبلغه نسخ المتعة كما سيأتي في كلام الشراح ، وحاصل كلام الشيخ أن استشهاد ابن مسعود بالآية على النهي عن الاختصاص ، فإن فيه تحريم الطيبات ، أي الأزواج إلى الأبد ، وأما قوله ثم رخص لنا ، جملة معترضة لا تعلق لها بالاستشهاد الآتي ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة المائدة وفيه قال الشيخ : ولا يعمد إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاص ، وبسط في هامشه الكلام على ذلك بتمامه كثيراً وذكر فيه ما يؤيد نزولها في الاختصاص ، وتقدم أيضاً الكلام على الاختصاص شرعاً ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود ما أورده الشراح من أن ابن مسعود لم يبلغه نسخ المتعة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وظاهر استشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال

قوله : (فهلا جارية تلاعبها إلخ) ودلالة (١) الحديث على الترجمة فيما لم يذكر ههنا ، وهو أنه ﷺ حسن (٢) فعله .

القرطبي لعلة لم يكن حينئذ بلغه النسخ ، ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ : يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله ، ثم ترك ذلك ، قال : وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل : ثم جاز تخريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اه . وترك ابن مسعود بعد إباحته ليس بمستلزم للاستشهاد ههنا على جواز المتعة .

(١) لم يتعرض الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخاري بالترجمة إلا ما في التيسير ، إذ قلل : أي في بيان جواز نكاح الثيب ، انتهى معرباً ، وإليه يظهر ميل العيني إذ قال : مطابقتها للترجمة في قوله ثيباً ، اه . وظاهر ألفاظ الترجمة والحديث الوارد فيها أن غرض المصنف بيان إباحة نكاح الثيب مع التنبيه على ترجيح نكاح البكر ، فإن الإمام البخاري أورد في الباب حديث جابر مقتصراً فيه على قوله : هلا بكراً ، الحديث ، ولم يذكر الزيادة التي أشار إليها الشيخ كما سيأتي ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف ، بعد ملاحظة كلام الشيخ قدس سره أن غرض الإمام البخاري بالترجمة ترجيح نكاح الثيب لمصلحة دينية ، فإنه ﷺ رد عليه أولاً بقوله : هلا بكراً ، فلما ذكر جابر مصلحة مهمة حسن رسول الله ﷺ فعله كما سيأتي .

(٢) فقد تقدم الحديث في كتاب الوكالة في باب : إذا وكل رجلاً أن يعطى شيئاً إلخ ، وفيه قول جابر فاردت أن أنكح امرأة قد جربت وخلا منها ، قال : فذلك ، وفي هامشه عن الكرماني قوله : فذلك مبتدأ خبره محذوف أي فذلك مبارك ونحوه ، اه . وتقدم أيضاً في التفسير في باب قوله : إذ همت

قوله : (وهو الذي خلق من الماء بشراً) إيراد الرواية (١) في هذا الباب مع إيراد الآية قبلها إشارة منه إلى أن المناكحة جائزة فيما بين من

طائفتان ، الآية قال : أى ﷺ أصبحت ، وسيأتى في باب عون المرأة زوجها ، فقال بارك الله ، أو قال خيراً لك ، وسيأتى أيضاً في باب الدعاء للمتزوج ، قال : فبارك الله عليك ، فهذه الروايات تشعر بأنه ﷺ استحسنت فعله بعد بيان مصلحته .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في بيان وجه ذكر الآية . ولم يتعرضوا لوجه ذكر الآية في الباب إلا ما قال العيني وتبعه القسطلاني إذ قال : وغرضه من إيراد هذه الآية الإشارة إلى النسب والصهر مما يتعلق بهما حكم الكفاءة ، اهـ . قال القسطلاني قوله : فجعله نسباً وصهرأ ، يريد فقسم البشر قسمين ذوى نسب : أى ذكوراً ينسب إليهم فيقال فلان بن فلان ، وفلانة بنت فلان ، وذوات صهر ، أى إناثا يصاهرهن ، وقيل جملة نسباً أى قرابة ، وصهرأ أى مصاهرة ، يعنى الوصلة بالنكاح من الأنساب ، لأن التوصل يقع بها بالمصاهرة ، لأن التوالد بها يكون ، اهـ . وقال الشيخ ابن القيم : وقد تنازع الفقهاء في أوصاف الكفاءة ، فقال مالك في ظاهر مذهبه : إنها الدين ، وفي رواية عنه : إنها ثلاثة : الدين ، والحرية ، والسلامة من العيوب ، وقال أبو حنيفة : هى : النسب والدين ، وقال أحمد في رواية عنه هى : الدين والنسب خاصة ، وفي رواية أخرى هى خمسة : الدين ، والنسب ، والحرية ، والصناعة ، والمال ، وإذا اعتبر فيها النسب فعنه فيها روايتان : إحداهما أن العرب بعضهم لبعض أكفاء ، الثانية أن قريشاً لا يكافئهم إلا قرشى ، وبشر هاشم لا يكافئهم إلا هاشمى ، وقال أصحاب الشافعى : يعتبر فيها الدين والنسب ، والحرية والصناعة

والسلامة من العيوب المنفرة، ولهم في اليسار ثلاثة أوجه : اعتباره فيها ، وإلغاؤه . واعتباره في أهل المدن دون أهل البوادي ، فالمعجمي ليس عندهم كفؤاً للعربي ، ولا غير القرشي للقرشية ، ولا غير الهاشمي للهاشمية ، ولا العبد كفؤاً للحرية ، ولا من به عيب مثبت للفسخ كفؤاً للسليمة عنه ، ثم قال بعد ذكر الفروع : ولكن الكفاءة عند الجمهور هي حق للمرأة والأولياء ، ثم اختلفوا فقال أصحاب الشافعي رحمه الله : هي لمن له دلالة في الحال ، وقال أحمد رحمه الله تعالى في رواية : حق لجميع الأولياء قريتهم وبعيدهم ، فمن لم يرض منهم فله الفسخ . وقال أحمد في رواية ثالثة : إنها حق الله فلا يصح رضاهم بإسقاطه . ولكن على هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار . ولا الصناعة ولا النسب . وإنما يعتبر الدين فقط . فإنه لم يقل أحد ولا أحد من العلماء : إن نكاح الفقير للموسرة باطل وإن رضيت ، أو نكاح الهاشمية لغير الهاشمي . والقرشية لغير القرشي باطل ، وإنما نهينا على هذا لأن كثيراً من أصحابنا يحكون الخلاف في الكفاءة . هل هي حق لله أو الآدمي ويطلقون مع قولهم إن الكفاءة هي الخصال المذكورة . وفي هذا من التساهل وعدم التحقيق ما فيه . انتهى مختصراً . وفي البذل : ومذهب الحنفية أن الكفاءة تعتبر نسباً ، فريش أكفاء بعضهم بعضاً ، وباقي العرب أكفاء بعضهم بعضاً وحرية وإسلاماً وديانة ومالا ، وتعتبر للنساء لا للرجال لأن النصوص وردت بالاعتبار في جانب الرجال خاصة ، وكذا المعنى الذي شرعت به الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها بجانبهم ، لأن المرأة هي التي تستنكح لا الرجل ، لأنها هي المستفرشة ، وأما الزوج فهو المستفرش ، فلا تلحق الأنفة من قبائها ، انتهى مختصراً .

ليسوا أكفاء^(١)، إلا أن اعتبار الكفو والنسب أفضل ، لأن الله تعالى مدح بالنسب، فلا يخلو اعتباره عن مصالح وفوائد ، وإن لم يكن أمراً لا بد

وقال القسطلانى : الكفاءة معتبرة في النكاح لما روى جابر أنه رضي الله عنه قال : دألا لا يزوج النساء إلا الأولياء، ولا يزوجن من غير الأكفاء، ولأن النكاح يعقد للعبر، ويشتمل على أغراض ومقاصد كالازدواج والصحة والألفة وتأسيس القربات ، ولا ينتظم ذلك عادة إلا بين الأكفاء ، وقد حزم مالك رحمه الله تعالى : بأن اعتبار الكفاءة يختص بالدين لقوله عليه الصلاة والسلام : «الناس سواء ، لأفضل العربى على عجمى إنما الفضل بالتقوى» وقال تعالى : «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ، وأجيب بأن المراد به في حكم الآخرة ، وكلامنا في الدنيا ، اهـ . وقال العيني : قالوا في اعتبار الكفاءة أحاديث لا تقوم بأكثرها الحجة . وأمثلها حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له : «يا على ، ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أنت والجنائز إذا حضرت والأيم إذا وجدت كفواً» ، وقال الترمذى غريب . وما أرى لإسناده متصلاً . وأخرجه الحاكم كذلك وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه . اهـ . وذكر أصحاب التخاريج الروايات في ذلك مع الكلام عليها .

(١) قال الموفق اختلفت الرواية عن أحمد في اشتراط الكفاءة لصحة النكاح . فروى عنه أنها شرط له . قال إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما وهذا قول سفيان . وقال أحمد في الرجل يشرب الشراب : ما هو بكفو لها يفرق بينهما . وقال : لو كان المتزوج حائكاً فرقت بينهما . لقول عمر رضى الله عنه : «لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء» ، رواه الحلال بإسناده وعن أبى إسحق الهمدانى قال خرج سلمان وجريير في سفر

فأقيمت الصلاة ، فقال جرير لسلطان تقدم أنت ، قال سلمان : بل أنت تقدم ، فإنكم معشر العرب لا يتقدم عليكم في صلاتكم ، ولا تنكح نساؤكم إن الله فضلكم علينا بمحمد ﷺ وجعله فيكم ، ولأن الزويج مع فقد الكفاءة تصرف في حق من يحدث من (*) الأولياء بغير إذنه ، فلم يصح كما لو زوجها بغير إذنها ، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تنكحوا النساء إلا من الأكفاء ، الحديث ، ورواه الدارقطني إلا أن ابن عبد البر قال : هذا ضعيف لا أصل له ولا يحتاج بمثله ، والرواية الثانية عن أحمد أنها ليست شرطاً في النكاح ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، روى نحو هذا عن عمر وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز وغيرهم ، ومالك والشافعي وأصحاب الرأي لقوله تعالى : إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، ولأن الكفاءة لا تخرج عن كونها حقاً للمرأة أو الأولياء أو لهما ، فلم يشترط وجودها كالسلامة من العيوب ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في الدراية : وقال الشافعي رحمه الله : الكفاءة تستنبط من قصة بريرة وتخبرها لما عتقت ، واستدل ابن الجوزي بحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً : تخبروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء ، ، اهـ . وقال في الفتح : واعتبر الكفاءة في النسب الجمهور ، وقال أبو حنيفة : قريش أكفاء بعضهم بعضاً ، وليس أحد من العرب كفؤاً لقريش ، كما ليس أحد من غير العرب كفؤاً للعرب ، وهو وجه للشافعية ، وقال الثوري : إذا نكح المولى العرية يفسخ النكاح ، وبه قال أحمد في رواية ، وتوسط الشافعي فقال : ليس نكاح غير الأكفاء حراماً فأراد به النكاح ، وإنما هو تقصير بالمرأة والأولياء ،

(*) وفي المشرح الكبير بدله : في حق من يحدث في الأولياء .

له منه ، كيف وقد أنكح^(١) أبو حذيفة سالماً ، وكان مولاه ،
بنت أخيه هند ، وكذلك ضباعة كانت^(٢) تحت المقداد ، وكذلك

فإذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه ، فلو رضوا إلا واحداً فله فسخه ،
وذكر أن المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلا تضيق المرأة نفسها في
غير كفء ، اه . وبسط الكلام على مسألة الكفاءة في الأوجز .

(١) كما ذكره الإمام البخارى في حديث الباب قال الحافظ : قوله « وأنكحه
هنداً ، كذا في هذه الرواية ، ووقع عند مالك ، فاطمة ، فلعل لها اسمين ، والوليد
ابن عتبة أحد من قتل بيدر كافراً ، وقوله : بنت أخيه بفتح الهمزة ، وكسر
المعجمة ثم تحتانية هو الصحيح ، وحكى ابن التين : أن في بعض الروايات بضم
الهمزة وسكون الخاء ، ثم مشاة ، وهو غلط ، اه . قال العيني : هند يجوز
فيه الصرف ومنعه ، أما منعه فللمعلبية والتأنيث ، وأما صرفه ، فلأن سكون
أوسطه يقاوم أحد السبين ، اه . قال القسطلانى : مطابقة الحديث للترجمة
من تزويج أبى حذيفة سالماً الذى تبناه ، وهو مولى لامرأة من الأنصار بنت
أخيه هند ، ولم يعتبر فيه الكفاءة إلا فى الدين ، اه . قلت : وسيأتى فى الحديث
الآتى كلام الحافظ فى توجيه ذكر هذه الأحاديث .

(٢) قال الحافظ : قوله وكانت تحت المقداد ، ظاهر سياقه أنه من كلام
عائشة . ويحتمل أنه من كلام عروة ، وهذا القدر هو المقصود من هذا
الحديث فى هذا الباب ، فإن المقداد ، وهو ابن عمر الكندى نسب إلى الأسود
ابن عبد يغوث الزهرى ، لكونه تبناه ، فكان من حلفاء قريش وتزوج
ضباعة ، وهى هاشمية ، فلولا أن الكفاءة لا تعتبر بالنسب لما جازله أن يتزوجها
لأنها فوقه فى النسب ، وللذى يعتبر الكفاءة فى النسب أن يجيب بأنهارضت

الأمر^(١) في قوله فاظفر بذات الدين ، يرجح اعتبار الدين على النسب ،

هى وأولياؤها ، فسقط حقهم من الكفاءة وهو جواب صحيح إن ثبت أصل اعتبار الكفاءة فى النسب ، اهـ .

(١) قال الحافظ قوله : فاظفر بذات الدين ، المعنى أن اللائق بذى الدين والمرودة أن يكون الدين مطمح نظره فى كل شىء ، لاسيما فيما تطول صحبته ، فأمره النبى ﷺ بتحصيل صاحبة الدين الذى هو غاية البغية ، وقد وقع فى حديث عبد الله بن عمر ، وعند ابن ماجه رفعه : ولا تزوجوا النساء الحسنين ، فعسى حسنهن أن يهلكهن ولا تزوجوهن ، لأموالهن ، فعسى أموالهن أن تطعنن ، وليكن تزوجوهن على الدين ، ولأمة سوداء ذات دين أفضل ، قال القرطبى : معنى الحديث أن هذه الخصال الأربعة هى التى يرغب فى نكاح المرأة لأجلها فهو خبر عما فى الوجود من ذلك ، لأنه وقع الأمر بذلك ، بل ظاهره إباحة النكاح لقصد كل من ذلك ، لكن قصد الدين أولى ، قال : ولا يظن من هذا الحديث أن هذه الأربعة تؤخذ منها الكفاءة : أى تنحصر فيها ، فإن ذلك لم يقل به أحد فيما علمت ، وإن كانوا اختلفوا فى الكفاءة ، ما هى ؟ اهـ . قال الكرماني : الحسب ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه ، قال القاضي البيضاوى : من عادة الناس أن يرغبوا فى النساء لإحدى الأربع ، واللائق بأرباب الديانات ، وذوى المروءات أن يكون الدين مطمح نظرهم فى كل شىء ، لاسيما فيما يدوم أمره ، وذلك اختاره الرسول ﷺ بأكد وجه وأبلغه ، فأمر بالظفر الذى هو غاية البغية ، وقوله فاظفر ، جزاء شرط محذوف أى إذا تحققت بفضيلتها ، فاظفر أيها المسترشد بها ، فإنها تكسب منافع الدارين ، اهـ .

وكذلك قوله ^(١) وَيَسِّرْهُ : « هذا خير من ملء الأرض مثل هذا ، أشار إلى أن الدين هو المرجح القابل لمزيد الاعتناء ، فالمتدين أفضل من غيره ، وإن كان أدون منه في النسب والمال ، وإذا كان خيراً منه كان الإفكاح منه أفضل ، فعلم بذلك أن الأحق بالاعتناء في الكفاة هو الدين .

(١) قال الكرمانى : قوله « هذا خير إلخ » ، إن كان الأول كافراً فوجهه ظاهر ، وإلا فيكون ذلك معلوماً لرسول الله وَيَسِّرْهُ بالروحى ، اهـ . قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى : هذا يعرف المراد من الطريق الأخرى التى ستأتى فى كتاب الرقاق بلفظ : قال رجل من أشرف الناس : هذا والله حرى إلخ ، لحاصل الجواب أنه أطلق تفضيل الفقير المذكور على الغنى المذكور ، اهـ . قال العيني بعد نقل كلاميهما : فى كل كلاميهما نظر : أما كلام الكرمانى فقوله بالروحى ليس كذلك ، لأنه قال مر رجل على رسول الله وَيَسِّرْهُ ، وقد شاهده وعرفه أنه مسلم أو كافر ، والظاهر أنه مسلم كان شريفاً بين قومه ، ولكن المار الثانى إن كان كما قبل إنه جميل بن سراقه ، وهو من أصحابه من خيار عباد الله الصالحين ، وأما قول بعضهم فأنزل من كلام الكرمانى على ما لا يخفى على المتأمل ، اهـ . ثم قال العيني : ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « هذا خير إلخ » ، لأن فيه تفضيل الفقير على الغنى مطلقاً فى الدين ، فيكون كفواً لمن يريدان من النساء مطلقاً ، اهـ . قال القسطلانى : وإطلاق الحديث التفضيل على الغنى المذكور لا يلزم منه تفضيل كل فقير على كل غنى كما لا يخفى ، نعم فيه تفضيله مطلقاً فى الدين .

قوله (فنهوا عن نكاحهن إلا أن تقسطوا إلخ) ودلالته^(١) على الترجمة باعتبار أنه لم يقيد جواز النكاح بهن بالموسرين، وقد تبين كونهن موسرات فلم جواز نكاح المقل المثرية .

(١) قال العيني : مطابقتها للحديث من حيث أن الرجل إذا كان ولي القيمة الغنية وفقير يجوز له أن يتزوجها إذا أقصد في صداقها وعدل فصح أن الكفاءة^(٢) معتبرة في المال ، اهـ ، وقال الحافظ بعد ذكر الاختلاف في الكفاءة في المال ، وأما المثرية هي التي لها ثراء وهو الغنى ، ويؤخذ ذلك أي عدم الاشتراط من حديث عائشة الذي في الباب من عموم التقسيم فيه لاشتغاله على المثرى والمقل من الرجال ، والمثرية والمقلعة من الفساد ، فدل على جواز ذلك ، ولكنه لا يرد على من يشترط لاحتمال إضرار رضا المرأة ورضا الأولياء ، اهـ ، وفي تقرير المكي قوله : لجعله نسباً ، فلم أن الكفاءة باعتبار النسب لا اعتبار له ، فإن الكل مخلوق من الماء عباد الله بينهم صهر وأنساب من غير تخصيص صهر ببعض لبعض دون بعض ، فلا يصح تقييده بل المعتبر الكفاءة في الدين ، أما الكفاءة في النسب فإنما تعتبر لدفع الفتنة والفساد للحرق الثمين والعار في عادة الناس ، ولهذا إذا رضى الأولياء بغير الكفو سقطت الكفاءة فالخاصل أن المعتبر عند الله الكفاءة في الدين دون النسب ، إنما اعتبارها لدفع الفساد وقوله : باب الأكفاء في المال ، يريد أن المال تعتبر فيه الكفاءة أيضاً ، فالمقل إن كان بحيث لا يطبق مهر المثرية لا يتزوجها لأنه ليس كفواً لها في المال ، وإن تزوجها كان للأولياء حق الفسخ

(٢) كذا في الأصل والظاهر غير معتبرة إلا أن يقال إن شرط العدل في المهر يكفي للكفاءة

في المال ١٢ ز .

(باب ما يتق من شؤم المرأة)

أشار بذلك^(١) إلى توجيه الجمع بين روايتي إثبات الشؤم للمرأة ونفيه عنها

كما هو حكم الكفأة في النسب ، وإن كان بحيث يطبق مهرها لكنها كانت أكثر مالا منه فهو كفء لها في المال ولا اعتبار لهذه القلة ، فإن تزوجها لاحق للأولياء في الفسخ ، قوله : «فنهوا عن نكاحهن» ، فعلم أن المقل إذا لم يكمل صداقها إما لقلة المال أو للبخل ليس له أن ينكحها ، فإذا أقسط وأكمل صداقها له أن ينكحها وإن كانت هي أكثر مالا منه ، اهـ . وفي الأوجز عن الهداية في بيان كفأة المال هو أن يكون مال الكأ للهر والنفقة وهذا هو المعبر في ظاهر الرواية ، وعن أبي يوسف أنه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر ، وأما الكفأة في الغنى فمعتبرة عند أبي حنيفة ومحمد حتى أن الفانقة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لأن الناس يتفاخرون بالغنى ويتميزون بالفقر ، اهـ . وفي المغنى : واليسار المعبر ما يقدر به على الإنفاق عليها حسب ما يجب لها ويمكنه أداء مهرها ، اهـ ، وفي الإقناع من فروع الشافعية في شروط تزويج الأب البكر بغير إذنها ، الثالث أن يزوجه بمهر مثلها ، والخامس أن لا يكون الزوج معسراً بالمهر ، قال البجيرمي : هو شرط للصحة ، وقوله : «معسراً بالمهر» ، أى بالحال منه دون ما اعتيد تأجيله ، وظاهره أنه لا بد أن يكون موسراً بالحال منه ولو زاد على مهر المثل ، قال (م ر) في شرحه : ويساره بحال صداقها فلو تزوجها من معسر به لم يصح لأنه بخسها حقها وليس مفرعاً على أن اليسار معتبر في الكفأة خلافاً لبعض المتأخرين .

(١) بسط الكلام على الحديث في الأوجز بمالا مزيد عليه ، وفيه قال

بأن الشؤم المنفي هو الشؤم بمعنى النحوسة ، والمثبت هو بمعنى الإضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة كانت أو باطنة .

الحافظ : هو الشؤم بضم الشين المعجمة بعدها واو ساكنة ، وقد تهمز ضد الين ، يقال تشاءمت بكذا وتيمنت بكذا ، وقال في موضع آخر بضم المعجمة وسكون الطمة وقد تسهل فتصير واو ، وقال الطيبي : واوه همزة خففت فصارت واو ثم غلب عليها التخفيف حتى لم ينطق بها مهموزة ، واختلفوا فيه هل هو موجود أم لا ؟ وعلى الأول : هل هو على عمومه أو مخصوص ببعض أنواع الخيل وغيرها ؟ وظاهر الحديث أن الشؤم في هذه الثلاثة ، ومال مالك وابن قتيبة وغيرهما إلى ظاهره ، وقال آخرون : إن المراد على شرط وجوده كما ورد في الروايات ، قال الحافظ : وقع في رواية الباب في البخاري عن ابن عمر بلفظ إن كان في شيء ، وهكذا في الروايات الأخرى التي ذكرت في الأوجز ، وهذه الروايات تقتضي عدم الجزم بذلك ، وأخرج الطحاوي عن سعيد بن المسيب قال : سألت سعد بن مالك عن الطيرة فانهرنى فقال : من حدثك ؟ فكرهت أن أحدثه فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا طيرة ، وإن كانت الطيرة في شيء ففي المرأة ، الحديث ، قال الطحاوي : ففي هذه الروايات إن تسكن في شيء ، أي لو كانت تكون في شيء لكانت في هؤلاء ، فإذا لم تسكن في هؤلاء الثلاث فليست في شيء ، وقال : كان ذلك في أول الأمر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : وما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب ، الآية ، حكاه ابن عبد البر ، قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع ، ولا سيما وقد ورد في نفس هذا الحديث في التطير ، ثم إثباته في الثلاثة المذكورة في بعض طرقه عند الشيخين بلفظ : لا عدوى ولا طيرة

إنما الشؤم في ثلاثة فذكرها ، وقال آخرون : يحمل الشؤم على قلة الموافقة
وسوء الطباع وهو كحديث سعد بن أبي وقاص رفعه : دمن سعادة المرأة :
المرأة الصالحة ، والمسكن الصالح ، والمركب الحسن ، ومن شقاوة المرأة : المرأة
السوء ، والمسكن السوء ، والمركب السوء ، أخرجه أحمد ، وهذا يختص ببعض
أنواع الأجناس المذكورة دون بعض ، وبه صرح ابن عبد البر فقال :
يكون لقرم دون قوم وذلك كله بقدر الله تعالى ، قلت : وأوجه الأقوال
عندى في ذلك ما أفاده شيخ مشايخنا الكنكوهي قدس سره في الكوكب
الدرى إذ قال : وأصح التأويلات فيه أن الشؤم يراد به معنيان : النحوسة
المطلقة ، والثاني اشتبه على ما يكرهه الطبيعة ويجتذب منه المشاق وكونه
سبباً لما يتنفر منه الطبيعة ، فثبت نفي الشؤم أصلاً أو قال : لو كان الشؤم
لكان في هذه الثلاثة ، فالمراد هو المعنى الأول ، وحيث أثبتته أراد الثاني ،
وقال المعنى : إنما قلنا : إن الحديث متروك الظاهر لأجل قوله وَاللَّهِ ، لا حيرة ،
وهي نكرة في سياق النفي فتعم الأشياء التي يتطير بها ، ولو خيلنا الكلام
لكانت هذه الأحاديث تنفي بعضها بعضاً ، ومحال أن يظن بالنبي وَاللَّهِ مثل هذا
الاختلاف في النفي والإثبات في شيء واحد ووقت واحد ، اه مختصراً ملخصاً
من الأوجز . وفيه بعد ذلك في ذكر المرأة وشؤمها كونها غير صالحة تراها
فقسومك وتحمل لساناً عليك وسوء خلقها وعقم رحمها ، وفي رواية ضعيفة :
إذا حنت إلى زوجها الأول فهي مشومة ، وقال الزرقاني : أو غلاء مهرها
أو عدم قنمها ، اه .

(باب الحرية تحت العبد)

وهذا (١) لا يثبت

(١) أجمل الشيخ قدس سره الكلام هنا لأنه قد أشيع الكلام على ذلك في تقريرى الترمذى وأبى داود ، وتوضيح المسألة كما بسط فى الأوجز أنهم اختلفوا فى مسألة خيار العتق وهى أن الأمة إذا عتقت وكان زوجها عبداً فللأمة المعتقدة الخيار إجماعاً ، لكن إذا كان زوجها حراً فالمسألة خلافية لا خيار لها عند الأئمة الثلاثة وغيرهم ، وذهبت جماعة منهم الشعبي والثورى والنخعى والحنفية إلى ثبوت الخيار لها ، ومبنى الاختلاف بينهم اختلافهم فى علة الخيار فعلتها عندهم عدم الكفاءة ، ولذا قالوا : إن الزوج إذا كان حراً فالكفاءة ثابتة وإذا كان عبداً فلم تبق الكفاءة لصيرورة الزوجة حرة . وعندنا الحنفية : علة الخيار ملكها بضعها فإن الأمة قبل ذلك كانت محلاً للطلاق فقط وبعد العتق صارت محلاً للثلاث ، وهذه المسألة أولى لكونها مستفادة من قوله ﷺ : ملكك بضعك فاخترى ، ولأريب فى أن النبى ﷺ جعل الخيار لبريرة حين عتقت ، واختلفت الروايات فى زوجها حين عتقت ، هل كان حراً أو عبداً ؟ ورجح الأئمة الثلاثة رواية كونه عبداً لكونها موافقاً لأصلهم ، ورجحت الحنفية رواية كونه حراً لموافقة علمهم المستنبطة من الحديث ، وفى البذل قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : إن حديث عائشة رضى الله عنها رواه ثلاثة : الأسود وعروة والقاسم ، فأما الأسود فلم يختلف عنه أنه كان حراً ، وأما عروة فعنه روايتان صحيحتان متعارضتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية أنه كان عبداً ، وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية الشك ، اه . قلت : والجزم قاض ولا ترجيح لإحدى روايتى عروة للتعارض ، فبقيت رواية الأسود سالمة ومعها رواية

بالرواية الموردة^(١) فيه إلا إذا سلم مذهبنا إليه الشافعية من أن زوجها كان

الجزم لابن القاسم ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب: اختلفت الروايات في ذلك فاخذ الإمام برواية الأسود لثلاث مخالف قوله عليه الصلاة والسلام وطلاق الأمة ثنتان ، من غير تفريق في أن يكون زوجها حراً أو عبداً مع أن قولها كان عبداً يحتمل المجاز فإنه كان عبداً لاشك فيه ، ولو عمل بقولها وكان عبداً لزم ترك العمل بقوله عليه السلام ، طلاق الأمة ثنتان ، وذلك لأننا لم نخبرها بالعق لزم القول باعتبار الطلقات بالرجال ، والرواية ناطقة بخلافه ، وأصل الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله اعتبار الطلاق بالنساء فإنما لما اعتبرناه بها لزم القول بزيادة الملك عليها بإعتاقها ، وهو لما لم يعتبر بها بل اعتبره بالرجال لم يقل بثبوت الخيار لها ، إذ هي على ما كانت لم يتغير شيء من صفاتها ، وإنما خيرها إذا كانت تحت عبد لثلاث يلزمها عار بالاستغفار تحتها ، ثم قوله ، ولو كان حراً لم يخبرها ، اجتهد محض من الصحابة أو من الرواة وليس علينا تسليمه ، سيما وقد يعارضه الحديث المرفوع وهو الذى ذكرنا من قوله عليه السلام ، طلاق الأمة تطليقتان ، مع أن العمل على حديث العبدية يفوت العمل بالحديث الآخر ، ولا عكس ، اهـ . وبسط في هامشه أنه قول من دون عائشة رضى الله عنها .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أورد الرواية في الباب مختصرة ليس فيها ذكر زوجها : هل كان حراً أو عبداً ؟ وقالت الشراح كما اختاره الشيخ قدس سره أيضاً من أن ترجمة البخارى مبنية على كون زوجها عبداً عند البخارى ، والروايات في ذلك مختلفة كما تقدم الكلام عليه قريباً ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وليس في

حين عتقها عبداً ^(١) [ياض] .

هذا الحديث التصريح بكون زوج بريرة عبداً ولا حراً ، لكن صنيع البخارى يدل على أنه كان حين عتقت عبداً ، اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن زوج بريرة كان عبداً ، وفي التلويح : وليس فيه تصريح بكون زوجها عبداً أولاً غيره ، وقد تجاذبت فيه الروايات ، فقائل كان حراً وقائل كان عبداً ، فلا يتمحض للبخارى استدلاله ، ولم يأت في حقيقته بشئ . من ذلك ، ولا يقال ترجيح عنده كونه عبداً لأن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه في الجانب الآخر ، وليس كون أحدهما بأولى من الآخر إلا بترجيح نقل من خارج ، قال العيني : هذا الذى ذكره لا يدفع وجه المطابقة لأنه وضع هذه الترجمة وساق له الحديث المذكور بناء على ما ترجع عنده ، وأما ترجيح أحد القولين على الآخر بالنقل من خارج فلا دخل له ههنا في وجه المطابقة فافهم ، اه . قلت : وما قالوا من صنيع البخارى يستنبط من لفظه في الترجمة : الحرية تحت العبد .

(١) وكتب الشيخ قدس سره بعد هذا الكلام : ولا يبعد أن يقال : المدعى ثابت على كل من المذهبين ، ثم ضرب عليه ، وترك بعد ذلك بياضاً قرياً من نصف سطر ، وما أفاده من قوله المدعى ثابت ظاهر ، لأن الحرية إذا كانت تحت العبد بخيارها ثابت على المذهبين ، أما عندهم فلمعهم الكفاءة ، وأما عندنا فلملكها البضع ، وأمله ضيب عليه لأنه لم يبق حينئذ فائدة لترجمة البخارى لكون المسألة إجماعية إلا أن يقال : إن البخارى أشار بذلك إلى اختلاف العلتين مع اتحاد المذهبين ، أو يقال : إن مراد الشيخ من قوله المدعى ثابت

قوله : (وأشار إسماعيل) بأصبعيه بأن ضمهما (١) أولائهم فرقهما إشارة إلى التفريق ، أى كونا كذلك .

على المذهبين أن الإمام البخارى لم يفصح في الترجمة بشئ . ولا الرواية الواردة في الباب تصرح بكونه عبداً أو حراً ، والروايات في ذلك مختلفة في البخارى أيضاً ، فإن أريد بالرواية رواية الحرية على مذهب الحنفية أو رواية كونه عبداً على مذهب غيرهم فالترجمة ثابتة على كلا المذهبين لكن لفظ الترجمة « الحرية تحت العبد » ينفي هذا الاحتمال ، ويؤيد الأول فتدبر وتشكر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في المراد بالإشارة أوجه بما قاله الثمراح في المراد بها ، وبه جزم في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وأشار إله » ، يعنى فرق بين السبابة والوسطى وقال فرقها عنك هكذا ، اه . وقال العلامة العيني تبعاً للكرمانى ، قوله « بأصبعيه » ، يعنى أشار بهما حكاية عن أيوب السخينانى في إشارته بهما إلى الزوجين ، اه . قال الحافظ : يعنى يحكى إشارة أيوب ، والقائل على والحاكى إسماعيل ، والمراد حكاية فعل النبي ﷺ حيث أشار بيده وقال بلسانه « دعها عنك » ، فحكى ذلك كل راو لمن دونه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب شهادة المرضعة ، وقال الترمذى بعد ذكر حديث الباب : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أجازوا شهادة المرأة الواحدة في الرضاع ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما : تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع وتؤخذ يمينها ، وبه يقول أحمد وإسحاق ، وقال بعض أهل العلم : لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعى وعبد الله ابن أبي مليكة ، وقال ابن جرير عن ابن أبي مليكة : أدركت ثلاثين من أصحاب النبي

صلى الله عليه وآله وسلم سمعت جارد بن معاذ يقول : سمعت وكيعاً يقول :
 لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع في الحكم ويفارقها في الورع ، اه .
 وفي حاشية البخارى لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى قوله : دعها عنك ،
 هذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط ، إذ ليس منها إلا إخبار امرأة عن
 فعلها في غير مجلس الحكم ، والزوج مكذب لها فلا تقبل لأن شهادة المرأة على
 فعل نفسه غير مقبول شرعاً ، وعند بعض الفقهاء محمول على فساد النكاح
 بمجرد شهادة النساء ، فقال مالك وابن أبى ليلى : تثبت الرضاع بشهادة امرأتين
 وقيل بشهادة أربع ، وقال ابن عباس بشهادة المرضعة وحدها بيمينها ، وبه
 قال أحمد وإسحق ، وعند الحنفية : لا يثبت ما لم يشهد به رجلان أو رجل
 وامرأتان ، هذا ملقط من المرقاة والطبى والسكرمانى ، اه . وقال في موضع
 آخر : وهذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط والحث على التورع
 من مظان الشبه لا الحكم بثبوت الرضاع وفساد النكاح بمجرد شهادة المرضعة
 إذ لم يكن بحضرته عليه السلام ترفع وأداء شهادة ، بل كان ذلك مجرد إخبار
 واستفسار ، وإنما هو كسائر ما يقبل فيه شهادة النساء الخالص إلى آخر
 ما ذكر من المذاهب ، وفيه أيضاً عن العيني : قال أصحابنا يثبت الرضاع
 بما يثبت به المال ، وهو شهادة الرجلين أو رجل وامرأتين ، وعند الشافعى
 تثبت بشهادة أربع نسوة ، اه . مختصراً . قلت : والظاهر عندى أن ميل
 الإمام البخارى في هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد ، ولذا لم يذكر في الباب
 إلا هذا الحديث الواحد ، وهكذا في كتاب الشهادات ، ولذا ذكر الحديث
 في كتاب البيوع في باب تفسير المشبهات ، .

قوله ، (لا يرى بأساً أن ينزع إلخ) ذهب^(١) في تفسير الآية إلى أن المراد

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ظاهر ألفاظ البخارى فإن ظاهر سياقه أن المسألة في نكاح عبده جاريته ، وما يظهر من كلام الشراح كما سيأتى قريباً أن المسألة من باب شرى الأمة المزوجة ، وما أفاده الشيخ قدس سره وافقه مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : قوله ، أن ينزع ، أى بدون أن يطلقها العبد ، غرضه أن الطلاق في اختيار المولى دونه ، اه . وفي تقريره الآخر قوله ، لا يرى - أى أنس - بأساً إلخ ، لإطلاق ما ملكت ، وقلنا قال عليه الصلاة والسلام : الطلاق لمن أخذ ساقها ، اه . ويؤيد قول الشيخ ما قال الكرماني ، يعنى قال أنس : معنى الآية حرمت المزوجات إلا الأمة المزوجة بعده فإن لسببه أن ينزعها من تحت نكاح عبده ، اه . فإن ثبت أن مذهب أنس رضى الله تعالى عنه موافق لقول جابر وابن عباس إن الطلاق بيد السيد فالمعنى واضح ، ففي الأوجز في حديث الموطأ عن ابن عمر كان يقول : من أذن لعبده أن ينسكح فالطلاق بيد العبد ، ، الحديث ، قال الباجي : يريد أن السيد لا يملك أن يفرق بينه وبين زوجته ولا يوقع عليها طلاقاً ولا يمنع العبد من إيقاع ذلك وإن كان له منعه من النكاح ، وهذا قال جمهور الصحابة عمر وعلى وعبد الرحمن بن عوف ، وبه أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي وسائر فقهاء الحجاز والعراق ، وروى عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس أن الطلاق بيد السيد ، وقال غيرهما : إن كان السيد زوجته فالطلاق بيد العبد ، وإن كان اشتراه مزوجاً فله أن يفرق بينهما ، اه . وقال الحافظ في الفتح : قوله : ، وقال أنس إلخ ، وصله اسماعيل القاضي في كتاب أحكام القرآن

بما ملكت أيمانكم ، أن الرجل إذا أنكح جاریته عبده ، فله أن ينزعها منه ويطلقها ، والجمهور ^(١) على أنه لا يملك المولى تطليق أمته لقوله : «الطلاق» ^(٢) لمن أخذ بالساق ، وحمل الآية السبايا اللاتي هن أزواج فيطأهن بعد الاستبراء .

بإسناد صحيح من طريق سليمان التيمي عن أبي مجلز عن أنس بن مالك أنه قال في قوله تعالى : «والمحصنات» ذوات الأزواج الحرائر ، إلا ما ملكت أيمانكم ، فإذا هو لا يرى بمملك اليمين بأساً أن ينزع الرجل جاریة من عبده فيطأها ، وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أخرى عن التيمي بلفظ : «ذوات البعول» وكان يقول بيعها طلاقها ، والأكثر على أن المراد بالمحصنات ذوات الأزواج يعني أنهن حرام وأن المراد بالاستثناء في قوله : «إلا ما ملكت أيمانكم» المسيات إذا كن متزوجات فإنهن حلال لمن سباهن ، اهـ .

(١) كما تقدم قريباً عن الأوجز والفتح ، وقال القسطلاني تبعاً للكرمانى : والأكثر على أن المراد بما ملكت أيمانهم اللاتي سبين وهن أزواج في دار الكفر فهن حلال لغزاة المسلمين وإن كن محصنات ، اهـ .

(٢) وهو من الأحاديث المشهورة على السنة الفقهاء ، ذكره السخاوى في المقاصد الحسنة ، وفي الأوجز : ويشهد للجمهور من المرفوع ما رواه ابن ماجه والدارقطنى عن ابن عباس قال : «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله سيدى زوجنى أمته وهو يريد أن يفرق بينى وبينها» فصعد النبي ﷺ المنبر فقال : يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما ، إنما الطلاق بيد من أخذ بالساق» ، اهـ .

قوله (ومن الصهر سبع ثم قرأ إلخ) ومفهوم العدد لا يعتبر^(١) به فلا ضير لو ثبت حرمة الزيادة على السبع في النسب أو الصهر ، ثم الاستشهاد^(٢) بالآية إما أن يكون على الجملة الأولى فقط أو يقال أراد بها إثبات المدعى أعم من أن يكون مفهوماً صريحاً بالنص فهو تبعاً له^(٣) أو أعم من أن يكون التحريم مؤبداً أو مؤقتاً ، ولا شك بعد ذلك في دلالة الآية على تحريم سبع من النسوة

(١) وهذا أصل مطرد معروف متفق عليه بين الفقهاء والمحدثين .

(٢) وهذا ظاهر سياق الآية ، فإن المذكور في الآية سبع من النسب نصاً ولا ذكر للصهر فيها إلا في قوله : وأمهات نساءكم وربائبكم ، وقال الحافظ : قوله : ثم قرأ حرمت عليكم ، وفي رواية يزيد بن هارون عن سفيان عند الإسماعيل قرأ الآيتين ، وإلى هذه الرواية أشار المصنف بقوله في الترجمة إلى عليهما حكيماً ، فإنها آخر الآيتين ، ووقع عند الطبراني عن ابن عباس في آخر الحديث ثم قرأ : حرمت عليكم أمهاتكم ، حتى بلغ : وبنات الأخ وبنات الأخ ، ثم قال : هذا النسب ثم قرأ : وأمهاتكم اللاقي أرضعنكم ، حتى بلغ : وأن تجمعوا بين الأخنتين ، وقرأ : ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء ، فقال هذا الطاهر فإذا جمع بين الروایتين كانت الجملة خمس عشرة امرأة وفي تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجاوز ، وكذلك امرأة الغير إلى آخر ما بسطه الحافظ .

(٣) قال الكرماني : قال الجوهري الأصهار : أهل بيت المرأة ، ومن العرب من يجعل الصهر من الأحماء والأختان جميعاً ، فإن قلت الآية لا تدل على السبع الصهرى ، قلت : افتصر على ذكر الأمهات والبنات لأنهما كالأساس

وهي السبع الحاصلة بوضع لفظ الزوجة موضع ضمير الخطاب ، أى حرمت عليكم أمهات زوجاتكم وبناتهن ، وأخواتهن وعماتهن وخالاتهن وبنات أخوتهن وبنات أخواتهن ، والله أعلم .

قوله (بين ابنتي عم) أى بين^(١) ابنتين كل منهما بنت عم لآخره .

منهن وبني أخوات الزوجة وعماتها وخالاتها وبنات أخى الزوجة وبنات أختها وهذا بترتيب ما فى القرآن من النسب ، اهـ . وفى المرقاة : قال النووى : المحرم على التأييد من الصهر : أم الزوجة وزوجة الابن وابن الابن والإبنة وإن سفل ، وزوجة الأب والجد وإن علا ، وبنت الزوجة المدخول بها ، ولا على التأييد : أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، قال القارى : وفيه أن عماتها وخالاتها غير مفهومتين من الآية ، وكذا زوجة الأب منها ، بل من قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ، فلا يحسن الاستشهاد بها بقوله : ثم قرأ حرمت عليكم أمهاتكم ، الآية ، فالظاهر أنه مراد من النسب سبع لكن ذكر بلفظ الصهر تغليظاً ، ولذا قال صاحب المدارك : فى الآية ذكر المحرمات الباقيات وهن سبع من النسب ، وسبع من السبب ، فعلى هذا كل من الأربعة عشر مفهوم من الآية إلى قوله : ما ملكت أيمانكم ، والسبع السببى هى الأم والأخت الرضايعتان وأم الزوجة وبناتها وامرأة الابن وأخت الزوجة والمرأة المزوجة ، اهـ . وتقدم قريباً فى كلام الحافظ فى تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق وأبو عبيد وزاد فى ليلة واحدة بنت محمد بن على وبنت عمر بن على ، اهـ . فإن كل واحدة منهما بنت عم للآخرى

قوله : (ومن قال - بنات ولدها إلخ) يعني (١) بذلك أن التحريم غير مقتصر على الربائب اللاتي في حجوره ، بل تحرم بنت ولد زوجته وإن سفلت .

وزاد العيني : قال ابن بطال وكرهه مالك وليس يحرام وإنما هو لأجل القطيعة ، قال : وهو قول عطاء وجابر بن زيد ، اه . وقال الحافظ تحت قول البخاري : وليس فيه تحريم إلخ ، هذا من تفقه المصنف وقد صرح به قتادة قبله كما ترى ، وقد قال ابن المنذر : لا أعلم أحداً أبطل هذا النكاح قال : وكان يلزم من يقول بدخول القياس في مثل هذا أن يحرمه ، وقد أشار جابر بن زيد إلى العلة بقوله للقطيعة ، أي لأجل وقوع القطيعة بينهما لما يوجهه التنافس بين الضرتين في العادة ، وسيأتي التصريح بهذه العلة في حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها ، بل جاء ذلك منصوباً في جميع القرابات ، فأخرج أبو داود وابن أبي شيبة من من مرسل عيسى بن طلحة : نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة ، وقد نقل العمل بذلك عن ابن أبي ليلى ، وعن زفر أيضاً ، ولكن انعقد الإجماع على خلافه ، اه .

(١) لا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى التي أشار إليها في المتن بقوله : ومن قال بنات ولدها إلخ ، والثانية التي ذكرها البخاري بقوله : وهل تسمى الريبة وإن لم تكن في حجره ؟ أما المسألة الأولى - يعني كون بنات الأولاد في حكم البنات - ففي الهداية في بيان المحرمات : ولا بنت ولده وإن سفلت للإجماع ، وفي هامشه : سواء كانت بنت ابن أو بنت بنت وذلك للإجماع ، اه . وقال ابن عابد تحت قوله : حرم أصله وفرعه علا أو نزل ، لكن اختلف في توجيه حرمة الجدات وبنات البنات ، فقبل بوضع اللفظ وحقيقته ، لأن الأم

في اللغة الأصل والبنت الفرع ، فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك ،
وقيل بعموم المجاز ، وقيل بدلالة النص ، والكل صحيح وتماه في البحر ، اه .
وفي البحر : وقيل بمجازه لا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز ،
فيراد بالأم الأصل أيضاً وبالبنت الفرع ، فيدخلان في عمومه ، والمعروف
لإرادة ذلك في النص الإجماع على حرمتهم ، اه . وأما المسألة الثانية في البحر
عن الكشف : ذكر الحجر في الآية خرج مخرج العادة أو ذكر للنشيع
عليهم لا لتعلق الحكم به نحو أضعافاً مضاعفة ، في قوله تعالى : لا تأكلوا الربا
أضعافاً مضاعفة ، وتفسير الحجر أن تزف البنت مع الأم إلى بيت زوج الأم ،
وأما إذا كانت البنت مع الأب لم تكن في حجر زوج الأم ، وأما بنات الريبة
وبنات أبنائها وإن سفلن فثبتت حرمتهم بالإجماع ، وبما ذكرنا أولاً ، وفي
التيين : ويدخل في قوله : وربائبكم ، بنات الريبة والريب لأن الاسم
يشملهن بخلاف حلائل الأبناء والآباء لأن الاسم خاص بهن ، فلا يتناول
غيرهن ، يعني فلا تحرم بنت زوجة الابن ولا بنت ابن زوجة الابن ولا بنت
زوجة الأب ولا بنت ابن زوجة الأب ، اه . مافي البحر ملخصاً . وقال ابن
كثير : وأما قوله تعالى : وربائبكم اللاتي في حجوركم ، فالجمهور على أن الريبة
حرام سواء كانت في حجر الرجل أو لم تكن في حجره ، قالوا : هذا الخطاب
خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له ، وفي الصحيحين : أن أم حبيبة ، فذكر
حديث الباب ، وقال : فجعل المناط في التحريم مجرد تزوجه أم سلمة وحكم
بالتحريم بذلك ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة والفقهاء السبعة وجمهور
السلف والخلف ، وقد قيل : بأنه لا تحرم الريبة إلا إذا كانت في حجر

الرجل ، فإذا لم يكن كذلك فلا تحرم ، فقد روى من طريق إبراهيم بن عبيد
عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كانت عندي امرأة فتوفيت فوجدت
عليها ، فلقيني علي بن أبي طالب ، فقال : مالك ؟ قلت : توفيت المرأة ،
فقال علي : لها ابنة ؟ قلت : نعم ، وهي بالطائف . قال : كانت في حجرك ؟
قلت : لا ، هي بالطائف ، قال فانكحها ، قلت فأين قول الله تعالى دور بانيكم
اللاقى في حجر ركم ، قال إنما لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك ،
إسناده قوى ثابت إلى عليّ على شرط مسلم ، وهو قول غريب جداً ، وإلى
هذا ذهب داود الظاهري وأصحابه ، وحكاه الرافعي عن مالك ، واختاره
ابن حزم وحنكي لي الحافظ الذهبي : أنه عرض هذا على الشيخ الإمام ابن
تيمية فاستشكله ، وتوقف في ذلك ، انتهى مختصراً . وقال ميني : قال ابن
المنذر والطحاوي إنه (*) غير ثابت عنه فيه إبراهيم بن عبيد رافعة لا يعرف
وأكثر أهل العلم تلقوه بالدفع والخلاف ، واحتجوا في دفعه بقوله لام حبيبة
فلا تمرضن علي بناتكن ولا أخواتكن ، فدل ذلك على انتفائه ، وواه أبو عبيد
أيضاً ، اهـ . وتعقب عليه الحافظ في الفتح فقال : وقد دفع بعض المتأخرين
هذا الأثر وادعى نفي ثبوته بأن إبراهيم بن عبيد لا يعرف وهو عجيب ، فإن
إبراهيم ثقة تابعي معروف ، وأبوه وجده صحابيان والأثر صحيح عن علي رضي
الله عنه ، وكذا صح عن عمر رضي الله عنه أنه أفق من سألته إذ تزوج بنت
رجل كانت تحتها جدتها ، ولم تكن البنت في حجره ، أخرجه أبو عبيد ، وهذا

(*) أي الأثر المذكور عن علي وقد وقع هنا سقوط في نسخه العيني فتنبه ١٢ ز .

قوله : (فترى خالة أبيها بتلك المنزلة) أراد^(١) بالخالة أعم من أن تكون متعلقة بأبيها رضاعاً أو نسباً ، وكذلك الأب عام من أن يكون أباً رضاعياً لها أو نسبياً ، ويتفرع منه شقوق شتى ، وبحسبه يصح الاستدلال^(٢) بقوله حرّموا من الرضاع .

ولأن كان الجمهور على خلافه ، فقد احتج أبو عبيد للجمهور بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : فلا تعرضن على بناتكن ، قال فعم ولم يقيد بالحجر ، وهذا فيه نظر لأن المطلق محمول على المقيد ، ولولا الإجماع الحادث في المسألة وندرة المخالف لكان الأخذ به أولى لأن التحريم جاء مشروطاً بأمرين : أن تكون في الحجر وأن يكون الذى يريد الزواج قد دخل بالأم فلا تحرم بوجود أحد الشرطين إلى آخر ما قال .

(١) وفي تقرير المكي قوله «فترى إلخ» أى أبيها من الرضاة بتلك المنزلة ، أى بمنزلة خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً فى قوله وخالتها لأن الخالة وأخواتها (*) كالعمة مثلاً كما تطلق على خالة نفسه كذلك تطلق على خالة أبيها وإن علت على مامر أن الابن والبنت يطلق على ابن الابن وبنت البنت بحسب اللغة ، فلما كانت خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً ، وكذا حكمها كان مذكوراً ضمناً فى قوله وخالتها ، وهو عدم جواز جمعها معها قاس عليها حكم خالة أبيها من الرضاة هذا ، اهـ .

(٢) قال العيني : قوله «فترى إلخ» من كلام الزهرى وهو بفتح النون وضمها فبالفتح بمعنى نعتقد وبالضم بمعنى نطق خالة أبيها مثل خالتها فى الحرمة ،

(باب هل للمرأة^(١) أن تهب نفسها إلخ)

ويروى فيرى بالياء آخر الحروف ، قاله الكرماني ، وقال صاحب التوضيح : استدلال الزهري غير صحيح لأنه استدل على تحريم من حرمت بالنسب فلا حاجة إلى تشبيهها من الرضاع ، اهـ . وقال الحافظ : في أخذ هذا الحكم من هذا الحديث نظر ، وكأنه أراد إلحاق ما يحرم بالصهر بما يحرم بالنسب ، كما يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب ، ولما كانت خالة الأب من الرضاع لا يحل نكاحها فكذلك خالة الأب لا يجمع بينها وبين بنت ابن أخيها ، قال الثوري : احتج الجمهور بهذه الأحاديث وخصوا بها عموم القرآن في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، وقد ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد ، وانفصل صاحب الهداية من الحنفية عن ذلك بأن هذا من الأحاديث المشهورة التي تجوز الزيادة على الكتاب بمثلها ، اهـ .

(١) اعلم أولاً أن في الترجمة والحديث عدة مباحث ، الأول : أن هبة المرأة نفسها خاصة للنبي ﷺ ، أو يعم غيره أيضاً وإليه أشار الإمام البخاري رحمه الله بقوله « هل » ، ويتفرع على التقدير الثاني اختلافهم في أن النكاح بلفظ الهبة جائز أم لا ؟ وهو المبحث الثاني ، والثالث هل يجوز النكاح بغير صداق كما يدل عليه لفظ الهبة ، ويتضمن هذا مسألتين : الأولى : هل يصح النكاح بغير ذكر الصداق ، والثانية : هل يصح بنفي الصداق أم لا ؟ وكان المناسب لهاتين المسألتين ماسياتي من تبويب الإمام البخاري « باب التزويج على القرآن وبغير صداق » ، لكن الشيخ قدس سره لما لم يتعرض لهذا الباب في التقرير أرادت أن أنه على هاتين المسألتين في هذا الباب لمناسبة ما لهما لهذا الباب ، والبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله في كلام عائشة رضي الله عنها نوع

اختصار ، أما المبحث الأول في الأوجز عن الباقي : لا خلاف أنه لا يجوز
نكاح بدون صداق لغير النبي ﷺ والأصل في ذلك قوله تعالى : « و امرأة
مؤمنة إن وهبت نفسها ، الآية » ، فأخبر تعالى أن ذلك خاص للنبي ﷺ
دون سائر المؤمنين ، فلا يحل ذلك لغيره ، ومن جهة السنة حديث الباب ،
فإن المرأة لما قالت : وهبت نفسي لك لم ينكر ذلك عليها فلو كان منكراً
لأنكره عليها ، ثم لما سأل القائم نكاحها لم يجعل له إلى ذلك سبيلاً دون
صداق مع حاجته القائم وفقره وعدم ما يصدقها إياه حتى أنكره بمأمعه من
القرآن ، ولو جاز أن يخلو نكاح غير النبي ﷺ من عوض لما منعه النبي ﷺ
ذلك مع شدة الفقر والحاجة ، وقال النووي : في انعقاد نكاح النبي ﷺ
بلفظ الهبة وجهان ، أحدهما ينعقد لظاهر الآية والحديث ، والثاني لا ينعقد
إلا بلفظ التزويج أو النكاح كغيره من الأمة ، فإنه لا ينعقد إلا بأحد هذين
اللفظين عندنا بلا خلاف ، انتهى ما في الأوجز ، وقال الحافظ : قوله باب
هل للمرأة أن تهب إلخ ، أي فيحل له نكاحها بذلك وهذا يتناول صورتين
إحداهما مجرد الهبة من غير ذكر مهر ، والثاني العقد بلفظ الهبة ، فالصورة
الأولى ذهب الجمهور إلى بطلان النكاح ، وأجازه الحنفية والأوزاعي
ولكن قالوا : يجب مهر المثل ، وحجة الجمهور قوله تعالى « خالصة لك من
دون المؤمنين » ، فعدوا ذلك من خصائصه ﷺ ، وأنه يتزوج بلفظ الهبة
بغير مهر في الحال ولا في المال ، اه . وقال القسطلاني : قوله هل للمرأة
أن تهب نفسها لأحد من الرجال على أن ينكحها من غير ذكر صداق أو مع
ذكره ، أجازه الحنفية ، لكن قالوا : يجب مهر المثل لقوله تعالى « و امرأة

مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي ، ، عطفاً على المحلات في قوله ، إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، وقالوا : لا يقال الانعقاد بلفظ الهبة خاص به ﷺ بدليل قوله ، خالصة لك ، لأننا نقول الاختصاص والخلوص في سقوط المهر بدليل أنها مقابلة بمن آتى مهرها في قوله تعالى ، إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، إلى قوله ، وامرأة مؤمنة ، وبدليل قوله تعالى ، لكيلا يكون عليك حرج ، والحرج بلزوم المهر دون لفظ التزويج ، فصار الحاصل أحللنا لك الأزواج المؤتى مهورهن والتو هبت نفسها لك فلم تأخذ مهرأ خالصة ، هذه الخلصة لك من دون المؤمنين ، أمام فقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم من المهر وغيره ، اه .

المبحث الثاني : في جواز النكاح بلفظ الهبة ، وهو يختلف بين الأئمة ففي الأوجز ، قال الموفق : ينعقد النكاح بلفظ الإنكاح والتزويج إجماعاً ولا ينعقد بغيرهما ، وبهذا قال ابن المسيب وعطاء والزهرى والشافعى ، وقال الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتليك ، وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر واحتجوا بمحدث الباب لما في رواية البخارى ، قد ملكتكها بمالك من القرآن ، قال الحافظ : استدل بذلك على جواز العقد بدون لفظ النكاح والتزويج ، وخالف ذلك الشافعى ومن المالكية ابن دينار وغيره ، والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دل على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد الفكاك كالهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ العارية والإجارة

والوصية ، واختلف عندم في الإحلال والإباحة وأجازته الحنفية بكل لفظ يقتضى التأيد مع القصد ، وقال أيضاً في موضع آخر ، ذهب الجمهور إلى أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه ، وهو قول الحنفية والمالكية ، وإحدى الروايتين عن أحمد ، واختلف الترجيح في مذهبه فأكثر نصوصه تدل على موافقة الجمهور ، وفي المنتقى للباجي في حكم النكاح بلفظ الهبة مع ذكر العوض ، حكى القاضى أبو محمد في إشرافه أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضى التملك المزبد كالهبة والبيع دون ما يقتضى التزويت ، وزاد القاضى أبو الحسن : ولفظ الصدقة وقال : سواء عندي ذكر المهر أو لم يذكر ، وقال الدسوقي بعد نقل كلام الدردير : تحصل من كلامه أن الأقسام أربعة : الأول : ما ينعقد به النكاح مطلقاً سواء سمي صداق أو لا ، وهو أنكحت وزوجت ، والثانى ، ما ينعقد به إن سمي صداقاً وإلا فلا ، وهو وهبت فقط ، والثالث ، ما فيه التردد وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة قيل ينعقد به إن سمي صداقاً وقيل لا ينعقد به مطلقاً ، والرابع ، ما لا ينعقد به مطلقاً اتفاقاً وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة ، اهـ .

المبحث الثالث : في جواز النكاح بدون ذكر المهر ، وهو جائز بالإجماع ففي البحر : ذكر الأكل والكمال أنه لا خلاف لأحد في صحته بلا ذكر المهر ، اهـ . وفي الأوجز عن شرح الإقناع إن لم يسم صداقاً صح العقد بالإجماع ، اهـ . زاد في شرح الإقناع ، لكن مع الكراهة كما صرح به الماوردى وغيره ، قال المرفق : ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية

الصداق ، لأن النبي ﷺ كان يزوج بناته وغيرهن ، ويتزوج فلم يكن بخلي ذلك من صداق ، وقال للذي زوجه الموهوبة هل من شيء تصدقها ، فالتبس ولم يجد قال ، التبس ولو خاتماً من حديد ، فلم يجد شيئاً وزوجه إياها بما معه من القرآن ، ولأنه أقطع للنزاع وللخلاف فيه وليس ذكره شرطاً بدليل قوله سبحانه وتعالى ، لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، وروى أن رسول الله ﷺ زوج رجلاً امرأة ولم يسم مهرأ ، اهـ . وفي الهداية : ويصح النكاح وإن لم يسم في مهر لأن النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ، ثم المهر واجب شرعاً لإبانة لشرف المحل فلا يحتاج إلى ذكره لصحة النكاح . اهـ ، وقال الحافظ في شرح حديث النكاح على سورة من القرآن ، وفيه أن النكاح لا بد فيه من صداق لقوله : هل عندك من شيء تصدقها ؟ ، وقد أجمعوا على أنه لا يجوز لأحد أن يطأ فرجاً وهب له دون الرقبة بغير صداق ، وفيه أن الأولى أن يذكر الصداق في العقد لأنه أقطع للنزاع وأنفع للمرأة ، فلو عقد بغير ذكر الصداق صح ، ووجب لها مهر المثل بالدخول على الصحيح وقيل بالعقد ، اهـ . قلت : ويدل على صحة النكاح بدون ذكر المهر ما روى عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة فأت عنها ولم يدخل بها . ولم يفرض لها ، فقال : لها الصداق كاملاً وعليها العدة ولها الميراث ، قال معقل بن سنان : سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق ، وفي رواية قام فأس من أشجع فيهم الجراح وأبوسنان ، وقالوا يا ابن مسعود ، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاهما فينا في بروع بنت واشق ، الحديث أخرجه أبو داود وغيره .

بحث الرابع : في جواز النكاح بنفي المهر ، قال الموفق بعد ذكر صحة النكاح بدون التسمية ، والاستدلال عليه بقوله تعالى : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ، الآية ، وحديث ابن مسعود المذكور قريباً أخرجه أبو داود والترمذى ، وقال حديث حسن صحيح ، ولأن القصد من النكاح الوصلة والاستمتاع دون الصداق فصح من غير ذكره كالنفقة ، وسواء ترك ذكر المهر أو شرف فيه ، مثل أن يقول : زوجتك بغير مهر فيقبله كذلك ، ولو قال زوجتك بغير مهر في الحال ولا في الثاني صح أيضاً ، وقال بعض الشافعية لا يصح في هذه الصورة ؛ لأنها تكون كالموهوبة وليس بصحيح ، لأنه قد صح فيما إذا قال بغير مهر فيصح ههنا لأن معناهما واحد ، وما صح في إحدى الصور المتساويتين صح في الأخرى وليست كالموهوبة لأن الشرط يفسد ويجب المهر ، اهـ . وفي الهداية بعد ذكر صحة النكاح بغير تسمية المهر كما تقدم من كلامه قريباً في المبحث الثالث ، وكذا إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها ، وفيه خلاف مالك ، اهـ . وفي هامشها عن النهاية قوله : وفيه خلاف مالك أى فيما إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها فإن هذا النكاح لا يجوز عنده ، فقال لأنه عقد معاوضة : ملك متعة بملك مهر ، فيفسد بشرط نفي عرضه كالبيع بشرط أن لا ثمن ، إلا أنا نقول : إن النكاح بغير تسمية المهر صحيح بالإجماع ، وما كان عوضاً شرط ذكره في العقد لا يختلف بين ترك ذكره وبين نفي ذكره كالبيع ، ألا ترى أن البيع بلا ثمن مطلقاً عن ذكر الثمن سواء في عدم الجواز ، وقال ابن الهمام : قوله فيه خلاف مالك ، وجه قوله : إن النكاح عقد معاوضة كالبيع ، والمهر كالثمن ، والبيع بشرط أن لا ثمن لا يصح ، فكذا

النكاح بشرط أن لا مهر، وكان مقتضى هذا أن يفسد بترك التسمية أيضاً ، إلا أنا تركناه بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود ، قلنا : حديث ابن مسعود دل على أن المهر اعتبر حكماً شرعاً وإلا لما تم بدون التخصيص عليه إذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه ، فحيث كان واجباً ولم يتوقف عليه الوجود كان حكماً ، وإذا ثبت كونه حكماً كان شرط عدمه شرطاً فاسداً ، وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع ، لأن الثمن ركنه فلا يتم دون ركنه ، اهـ . قلت : وما حكى صاحب الهداية من خلاف مالك وسكت عليه شرحه يشكك عليه أن الموفق لم يذكر فيه خلاف مالك ، بل حكى خلاف بعض الشافعية كما تقدم ، وقال الدردير : وفسد النكاح إن نقص صداقه عن ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، أو وقع العقد بإسقاطه أى على شرط إسقاطه فيفسخ ، قيل وفيه بعده صداق المثل ، اهـ . وقال أيضاً في موضع آخر : وتقرر جميع الصداق الشرعى المسمى أو صداق المثل في التفويض بوطء لأنه قد استوفى صلته بالوطء فاستحقت جميعه ، انتهى مختصراً ، وقال الدسوقي : الركن الرابع الصداق ومعنى كونه ركناً أنه لا يصح اشتراط إسقاطه لا أنه يشترط التسمية عند العقد فلا يرد أنه يصح فسكاح التفويض ولم تقع فيه التسمية ، اهـ . وفي الأنوار من فروع الشافعية : إن زوجها الولي أو الوكيل مطلقاً صح ولزم مهر المثل وإن زوج ونفى المهر بطل النكاح ، وفي هامشه : قوله بطل النكاح وقد مر في الحاشية أن المعتمد أنه يصح النكاح بمهر المثل ، اهـ . والذي أشار إليه بقوله قد مر ما قاله قبل ذلك تحت قول صاحب الأنوار ، لو قالت للولي أو لوكيله زوجني ، ولم تعرض للمهر فزوجها بدون مهر المثل ،

وفي كلام^(١) عائشة نوع اختصار من الراوى والأصل أنها قطعت أول الكلام ثم أخذت في الكلام وهو أنه ﷺ رخص في نسائه ولم يبق القسم واجباً عليه ، ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة ، وأما إذا أريد الاحتجاج على جواز هبة المرأة نفسها على أن يكون هذا هو المراد بقولها في هواك ، فهو في قوله تعالى : وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها ، الآية ، وهو وإن لم يكن مذكوراً لكنه على هذا التقرير الثانى مراد ، وكفت الإشارة بذكر بعض الآية .

أو بلامر ، فسد النكاح ، قال في هامشه : هذا من المسائل المرجوحة ، وقد علمت أنه يصح مهر المثل ، اهـ . وقد علمت من هذا كله أن الجمهور على صحة هذا النكاح وأوجبوا فيه مهر المثل ، ولا خلاف في ذلك إلا لمالك ، كما حكاه صاحب الهداية ، وما حكى الموفق من خلاف بعض الشافعية هو قول مرجوح عندهم ، والراجح صحة النكاح بإيجاب مهر المثل .

المبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله في كلام عائشة إلخ وسيأتى الكلام عليه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين وجيه ، وهذا مبنى على أن قوله تعالى : ترجى من تشاء ، في مسألة القسم ، وههنا أقوال آخر في سبب نزول الآية ، منها : أنها نزلت في الواهبات أنفسهن ، فعلى هذا لا يحتاج إلى توجيه بل ترتبط الآية بالواهبات ، قال صاحب الجمل : اختلف العلماء في تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيها التوسعة على النبي ﷺ في ترك القسم فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته ، وقيل المراد الواهبات ، روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في قوله تعالى : ترجى من تشاء منهن ،

قوله: (إن علياً قال لابن عباس إلخ) فظاهر كلام علي (١) أنه حمل منعة الأوطاس على أنها كانت للاضطراب ورخصة ثابتة على غير القياس إذ لو لم تكن كذلك لما أفاد التقييد بيوم خبير معنى ، بل كان مضراً له في إثبات مدعاه ، لأن الفعل الأخير يكون ناسخاً للأول ، فإذا انتسخت الحرمة بمنعة الأوطاس لم يبق له دليل على ما أراد الاحتجاج به على ابن عباس ، وأما ابن عباس فله لم يقتنع بكلام علي هذا حيث أفتى بمجواز المنعة .

قالت هذا في الواهيات أنفسهن ، قال الشعبي من الواهيات أنفسهن تزوج النبي ﷺ منهن وترك منهن ، اه . وقال ابن كثير تحت قوله تعالى : ترجى من تشاء منهن ، الآية ، بعد ذكر حديث عائشة المذكور في الباب ، فدل هذا على أن المراد بقوله ترجى ، أى : تؤخر من تشاء ، أى من الواهيات ، وتؤدى إليك من تشاء ، أى من شئت قبلتها ومن شئت رددتها ، ومن رددتها أنت فيها أيضاً بالخيار بعد ذلك إن شئت عدت فيها فأويتها ، ولهذا قال : ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك ، قال عامر الشعبي : في قوله تعالى : ترجى من تشاء منهن ، الآية ، كن نساء أو هن أنفسهن للنبي ﷺ فدخل يبعضهن ، وأرجأ بعضهن لم ينكحن بعده ، منهن أم شريك ، اه .

(١) بسط الكلام في نكاح المنعة الحافظ في الفتح بما لا مزيد عليه ، ولخص كلامه وكلام غيره في الأوجز وهو مبسوط أيضاً ، واختلفت الروايات في زمن النهي عنه ، قال الحافظ بعد ما ذكر عن السبلي : اختلاف الروايات في ذلك : فتحصل مما أشار إليه ستة مواطن : خبير ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم نبوك ، ثم حجة الوداع ، وبقى حنين ،

قوله : (فقال ابن عباس نعم) فيه دلالة^(١) أيضاً على أنه لم يجوزها على الإطلاق .

فإما أن يكون ذهل عنها أو تركها عمداً لخطأ راويها ، أو لكون غزوة أوطاس وحنين واحداً ثم ذكر الحافظ روايات هذه المواضع وتكلم عليها ثم قال : فلم يبق من المواطن صحيحاً صريحاً سوى غزوة خيبر ، وغزوة الفتح ، وفي غزوة خيبر من كلام أهل العلم ما تقدم كذا في الأوجز ، وفيه أيضاً : وقال النووي : الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعتا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ثم حُرمت فيها ، ثم أبيحت عام الفتح ، وهو عام أوطاس ، ثم حُرمت تحريماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في التلخيص : حكى العبادي في طبقاته عن الشافعي رحمه الله قال : ليس في الإسلام نوى أحل ثم حرم ثم أحل ثم حرم إلا المتعة ، وقال بعضهم : نسخت ثلاث مرات ، وقيل أكثر ، ويدل على ذلك اختلاف الروايات في وقت تحريمها ، وإذا صححت كلها فطريق الجمع بينها الحمل على التعدد ، والأجود في الجمع ما ذهب إليه جمع من المحققين أنها لم تحل قط في حال الحضر والرفاهية ، بل في حال السفر والحاجة ، والأحاديث ظاهرة في ذلك : ويبين ذلك حديث ابن مسعود : كنّا نغزو وليس لنا نساء ، فرخص لنا أن نتكح ، فعلى هذا كل ما ورد من التحريم في المواطن المتعددة يحمل على أن المراد بتحريمها في ذلك الوقت أن الحاجة انقضت ووقع العزم على الرجوع إلى الوطن فلا يكون في ذلك تحريم أبداً إلا الذي وقع آخرأ ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله ، إنما ذلك ، يعني إنما كان رخصة النبي

قوله : (لا تواعدوهن سرأ الزنا) [يياض^(١) فى الأصل] .

وَالشَّيْءُ فِي حَالَةِ الْاضْطِرَارِّ ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ نَهَمَ ، وَصَكَتْ وَلَمْ يَجِبْ لِلْمَوْلَى فَكَأَنَّهُ مَالَ إِلَى الرِّجْوَعِ عَنْ فَتْوَاهُ ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ حُكْمِهِ بِهَذِهِ الْقِصَّةِ ، اهـ . وَقَالَ الْحَافِظُ : وَفِي رِوَايَةِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ صَدَقَ ، وَعِنْدَ مُسْلِمٍ بِسَنَدِهِ : قَالَ رَجُلٌ يَعْنِي لابْنَ عَبَّاسٍ ، وَصَرَّحَ بِهِ الْبَيْهَقِيُّ فِي رِوَايَتِهِ : إِنَّمَا كَانَتْ - يَعْنِي الْمُنْعَةَ - رَخْصَةً فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهَا كَالْمِيتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخَنَزِيرِ ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ الْخَطَّابِيُّ وَالْفَاكِهِى مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ قَالَ : قُلْتُ لابْنَ عَبَّاسٍ لَقَدْ سَارَتْ بِفَتْيَاكَ الرِّكْبَانُ ، وَقَالَ فِيهَا الشُّعْرَاءُ يَعْنِي فِي الْمُنْعَةِ فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هَذَا أَقْبَلْتُ ، وَمَا هِيَ إِلَّا كَالْمِيتَةِ لَا تَحُلُّ إِلَّا لِلْمُضْطَرِّ ، وَقَالَ بَعْدَ ذِكْرِ عِدَّةٍ رَوَايَاتٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ : فَهَذِهِ أَخْبَارٌ تَقْوَى بَعْضُهَا بِبَعْضٍ ، وَحَاسِلُهَا أَنَّ الْمُنْعَةَ إِنَّمَا رَخِصَ فِيهَا بِسَبَبِ الْعِزَّةِ فِي حَالِ السَّفَرِ ، وَهُوَ يُوَافِقُ حَدِيثَ ابْنِ مَسْعُودٍ الْمَاضِىَ فِي أَوَائِلِ النِّكَاحِ ، وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ يَاسَنَادَ حَسَنٍ ، إِنَّمَا كَانَتْ الْمُنْعَةُ لِحُرْبِنَا وَخَوْفِنَا ، وَأَمَّا مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : إِنَّمَا كَانَتْ الْمُنْعَةُ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ، كَانَ الرَّجُلُ يَقْدُمُ الْبَلَدَ لَيْسَ لَهُ فِيهَا مَعْرِفَةٌ فَيَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ بِقَدَرِ مَا يَقِيمُ فَتَحْفَظُ لَهُ مَتَاعَهُ ، فَيَاسَنَادُهُ ضَعِيفٌ ، وَهُوَ شَاذٌ مُخَالَفٌ لِمَا تَقْدِمُ مِنْ عِلَّةٍ لِإِبَاحَتِهَا ، انْتَهَى مُخْتَصَرًا .

(١) يياض فى الأصل ، وفى تقرير المكي : قوله لا تواعدوهن ، أى لا تزوهن سرأ ، اهـ . ولعل الشيخ قدس سره ترك اليباض لما فى تفسير الإمام البخارى الآية بالزنا بعد ، لأن ظاهر سياق الآية أن المراد بالمواعدة الوعد بالنكاح ، فى الجلالين : قوله لا تواعدوهن سرأ ، أى نكاحا ، وقال

صاحب الجمل : قوله « ولكن لا تواعدوهن ، استدراك على محذوف دل عليه » ستذكروهن ، أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سراً أى فكاحاً أى عقداً ، وسماه سراً لأن مسيبه الذى هو الوطء مما يسر ، والمراد بالمواعدة بالسراى النكاح ، (التصريح به) أى ذكره بالتصريح ، فكأنه قال : ولكن لا تنصروا بالخطبة بأن تذكروا صريح النكاح ، اهـ . قال الحافظ : قوله : وقال الحسن لمخ ، وصله عبد بن حميد بلفظه ، وأخرجه عبد الرزاق عن قتادة عن الحسن ، قال : هو الفاحشة ، قال قتادة : قوله « سراً ، أى لا تأخذ عهداً فى عدتها أن لا تزوج غيره ، وأخرجه إسماعيل القاضى وقال : هذا أحسن من قول من فسره بالزنا ، لأن ما قبل الكلام وما بعده لا يدل عليه ، ويجوز فى اللغة أن يسمى الجماع سراً فلذلك يجوز إطلاقه على العقد ، ولا شك أن المواعدة على ذلك تزيد على التعريض المأذون فيه ، اهـ . وقال العيني : فإن قلت أين المستدرك بقوله : « ولكن لا تواعدوهن ؟ » قلت : هو محذوف لدلالة ستذكروهن عليه ، تقديره علم الله أنكم ستذكروهن ، فاذكروهن ، ولكن لا تواعدوهن سراً ، والسر وقع كناية عن النكاح الذى هو الوطء لأنه مما يسر ، قاله الزمخشري ، وقال الشعبي : هو أن يأخذ عليها عهداً أن لا تزوج غيره ، وقال مجاهد : سراً يخطبها فى عدتها ، وقال ابن سيرين : يلقي الولي فيذكر عنه رغبة وحرصاً ، وقال الشافعى هو الجماع ، وهو التصريح بما لا يحل له فى حاله ، وقد قال إبراهيم النخعي وأبو الشعثاء مثل ما قال الحسن ، ولكن فيه تأمل لأن الزنا لا يجوز المواعدة به سراً ولا جهراً ، اهـ .

قوله : (فكشفت عن وجهك الثوب) فيه (١) الترجمة حيث رأها بعد العلم

(١) فقد ترجم البخارى على حديث الباب بلفظ باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ، قال الحافظ : استنبط البخارى جواز ذلك من حديثي الباب لكون التصريح الوارد في ذلك ليس على شرطه ، وقد ورد ذلك في أحاديث أصحابها حديث أبي هريرة رضى الله عنه : قال رجل إنه تزوج امرأة من الأنصار ، فقال رسول الله ﷺ : أنظرت إليها ؟ قال لا ، قال : فاذهب فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً ، أخرجه مسلم والنسائي ، وأخرج أبو داود والحاكم من حديث جابر ، عاً : إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل ، وسنده حسن ، انتهى . مختصراً . أجاد الشيخ قدس سره الكلام في مصلحة النظر إليها في باب النظر إلى المخطوبة ، من الكوكب الدرى فارجع إليه لو شئت ، وكتبت في هامشه وإلى جواز النظر ذهب الجمهور ، وحكى القاضى عياض كراهته ، وهو خطأ واختلف في الموضع الذى يجوز النظر إليه ، فذهب الأكثر إلى أنه يجوز إلى الوجه والكفين فقط ، وقال داود : يجوز النظر إلى جميع البدن ، وظاهر الحديث يجوز النظر سواء كان بإذن أم لا ، وروى عن مالك اعتبار الإذن كذا في البذل ، قلت : وصرح ابن عابدين ، بجواز النظر مع الشهوة أيضاً هذا عند الحنفية ، وعند المالكية يحرم النظر بالشهوة كما في الدردير ، اهـ . وكذا لا ينظر إليها بشهوة عند أحمد كما في المغنى ، وقال لا خلاف بين أهل العلم في جواز النظر إلى وجهها ، وقال الحافظ : نقل الطحاوى عن قوم أنه لا يجوز النظر إلى المخطوبة قبل العقد بحال لأنها حينئذ أجنبية ، ورد عليهم بالأحاديث ، اهـ . ثم قال الحافظ : ذكر المصنف في الباب حديثين : الأول

بأنها زوجته ، ورؤيا الأنبياء وحى فلا يتوهم أن النبي ﷺ فعل في منامه ما لم يكن يجوز له أن يفعله في اليقظة ، ثم إن (١) هذا الاستدلال مبنى على أن التصوير لها حكم المصور في حرمة النظر إليه لحكايته عنه فتحقت الفتنة ،

حديث عائشة رضى الله عنها ، قال ابن المنير : يحتمل أن يكون رأى منها ما يجوز للخاطب أن يراه ويكون الضمير في « اكشفها » للسرقه ، أى اكشفها عن الوجه ، وكأنه حمله على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحى ، وأن عصمتهم في المنام كاليقظة ، وقال أيضاً في الاحتجاج بهذا الحديث : للترجمة نظر ، لأن عائشة رضى الله تعالى عنها كانت إذ ذاك في سن الطفولية فلا عورة فيها ألبتة ، ولكن يستأنس به في الجملة في أن النظر إلى المرأة قبل العقد فيه مصلحة ترجع إلى العقد ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ما يظهر من بعض ألفاظ الرواية أن جبريل عليه السلام أتى بصورتها ، وإلا فظاهر حديث الباب أن جبريل أتى بعائشة رضى الله تعالى عنها ، لقوله في الحديث ويحيى بك الملك ، قال الحافظ : وفي رواية أبي أسامة « إذا رجع يحملك » فكان الملك تمثل له حينئذ رجلاً ، ووقع في رواية ابن حبان من طريق أخرى عن عائشة رضى الله تعالى عنها « جاء بي جبريل إلى رسول الله ﷺ » ، اهـ . وظاهر سياق هذه الروايات أن جبريل أتى بعائشة نفسها ، ويؤيده أيضاً أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب في كتاب الرؤيا « باب كشف المرأة في المنام » قال الحافظ : وفي رواية حماد بن سلمة بلفظ « أتيت بجارية في سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فكشفتها فإذا هي أنت » الحديث ، اهـ . ويؤيد

(باب من قال لا نكاح إلا بولي)

وجملة (١) ما أورده فيه

الثاني ما قال الحافظ أيضاً ، وعند الأجرى من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها ، لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني ، ويجمع بين هذا وبين ما قبله بأن المراد أن صورتها كانت في الخرق والخرقة في راحته ، ويحتمل أن يكون نزل بالكيفيتين لقولها في نفس الخبر نزل مرتين ، اه . ويؤيده أيضاً ما في المشكاة عن عائشة برواية الترمذي ، أن جبريل جاء بصورتها في خرقه حرير خضراء ، الحديث ، وفي الكوكب : قوله ، بصورتها ، وليس النهي عن التصوير إلا لنا فلا يحتاج إلى الجواب بأن ذلك قبل النهي ، اه . وقال القسطلاني : وفي خبر عائشة رضي الله عنها الذي ترجم به البخاري الرؤيا قبل الخطبة ، أريت ثلاث ليال ، وقال ابن المنير : الاستشهاد بنظره عليه الصلاة والسلام إلى عائشة رضي الله تعالى عنها قبل تزوجها لا يستثبت لوجهين : أحدهما أن عائشة رضي الله عنها ، كانت حين الخطبة ممن ينظر إليها لطفوليتهما إذ كانت بنت خمس سنين وشئ ، ومثل هذا السن لا عورة فيه ألبتة ، والثاني أن رؤيته لها كانت مناماً أتاه بها جبريل عليه السلام في سرقة من حرير أي تماثلها ، وحكم المنام غير حكم البقعة ، اه . وتعبه في المصاييح فقال فيه نظر فتأمل انتهى . ووجه النظر أن رؤيته ﷺ في النوم كالبقعة فإن رؤيا الأنبياء وحى ، انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره للسألة الفقهية في ذلك لأنه قدس

سره أجل الكلام عليها في الكوكب الدرى على الترمذى والدر المنضود
على سنن أبي داود ، وبمط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، قال الشيخ
فى الكوكب : قال الشافعى بظاهر الحديث أى حديث الترمذى ، أن لا نكاح
إلا بولى ، وعندنا : إما أن يكون المراد بالنكاح هو الذى لا يستغنى فيه عن
الولى كنكاح الصغيرة والأمة ، أو المراد به نفي نفاذه وتماهيه بحيث لا يتيسر
للولى إبطاله إذا كان فيه إبطال حق له ، كما إذا تزوجت فى غير كفؤ ، أو بأقل
من مهر مثلها جمعاً بين الروايات وبينها وبين الآيات ، أو يراد نفي حسنه ،
فإن النكاح الذى لم يرض به الأولياء غير مستحسن شرعاً وعرفاً ، اهـ .
وفى هامش الكوكب : ويقول الشافعى قال أحمد ، وقال مالك : إن كانت
المرأة دنية يجوز لها أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجه ، وإن كانت
شريفة لا بد من وليها ، وقال الإمام الأعظم : ولا يعتبر الولى فى البالغة ،
وقال ابن الهمام : حاصل ما فى الولى عن علمائنا سبع روايات روايتان
عن أبي حنيفة ، وحديث لا نكاح إلا بولى ، معارض لقوله وَبِإِذْنِ اللَّهِ :
و الأيم أحق بنفسها من وليها ، رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى
وهالك فى الموطأ فيما أن يجرى بين هذا وما رواه حكم المعارضة والترجيح
أو طريقة الجمع ، فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى
صحته بخلاف الحديثين ، فإنهما ضعيفان ، لحديث لا نكاح إلا بولى ،
مضطرب فى إسناده كما حققه الترمذى ، وحديث عائشة رضى الله تعالى
عنها : و إنما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، الحديث ،

أنكره الزهري ، وعلى الثاني وهو إعمال طريق الجمع فإن يحمل عمومه على الخصوص ، ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما ، ١٦ . وأشار الشيخ قدس سره في كلامه إلى الخصوص بقوله : وعندنا إما أن يكون المراد بالنكاح إلخ ، وفي الأوجز : وأما ما احتج به من لم يشترط الولاية من الكتاب والسنة فقوله تعالى : فلا جناح عليكم فيما فعلن بالمعروف ، قالوا : هذا دليل على جواز تصرفها في العقد على نفسها ، قالوا : وقد أضاف إليهن في غير ما آية من الكتاب فقال : أن ينكحن أزواجهن ، وقال : حتى تنكح زوجاً غيره ، وأما من السنة فاحتجوا بحديث ابن عباس المتفق على صحته وهو قوله ﷺ : الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستامر ، وهذا احتج داود ، في الفرق عنده بين الثيب والبكر في هذا المعنى ، ١٧ . وقال الحافظ : باب من قال لا نكاح إلا بولي ، استنبط المصنف هذا الحكم من الآيات والأحاديث التي ساقها لتكون الحديث الوارد بلفظ الترجمة على غير شرطه ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على الروايات الواردة في هذا المعنى : إن في الاستدلال بهذه الصيغة في منع النكاح بغير ولي نظراً ، لأنها تحتاج إلى تقدير ، فن قدره في الصحة استقام له ، ومن قدره في الكمال عكر عليه فيحتاج إلى تأييد الاحتمال الأول بالدلالة المذكورة في الباب وما بعده ، ١٨ . وقال القسطلاني : واستدل لذلك بقوله تعالى : فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن ، وقوله : فلا تمضون أن ينكحن أزواجهن ، وقوله : حتى تنكح زوجاً غيره ، فهذه الآيات تصرح بأن النكاح ينعقد بعبارة النكاه

لا تثبت أن جواز (١) النكاح متوقف على إجازته فلا حاجة إلى الجواب أصلاً .

لأن النكاح المذكور منسوب إلى المرأة من قوله ، أن ينكحن ، ، وحتى تنكح ، وهذا صريح بأن النكاح صادر منها ، وكذا قوله ، فيما فعلن ، ، وأن يتراجعا ، ، صرح بأنها هي التي تفعل وهي التي ترجع ، ومن قال لا ينمقد بعبارة النساء فقد رد النص ، وقوله ﷺ ، الأيم أحق بنفسها من وليها ، متفق على صحته ، واستدلواهم بالنهاى عن العضل لا يستقيم لأنه نهى عن المنع عن مباشرتها المقد فلا يس له أن يمنعها المباشرة بعد ما نهى عنه ، وقد قال البخارى لم يصح في باب النكاح حديث دل على اشتراط الولي في جوازه ، ولئن سلم يكون محمولا على الأمة والصغيرة ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن الإمام البخارى ذكر في الباب أربعة أحاديث ليس في واحد منها توقف النكاح على الولي ، غاية ما في تلك الأحاديث : إنكاح الرجل وليته ولا ينكره أحد ، ففي هامش البخارى عن الخير الجارى على الحديث الأول قوله ، وليته ، أو ، بنته ، هذا مناسب للترجمة لكن الاستدلال به عليهما يحتاج إلى تأمل . قلت : وقال الحافظ احتج بهذا على اشتراط الولي ، وتعقب بأن عائشة وهي التي روت هذا الحديث كانت تجيز النكاح بغير ولي ، كما روى مالك أنها زوجت بنت عبد الرحمن أخيها وهو غائب ، فلما قدم قال : مثلي يفتات عليه في بناتي ، اه . وما أجاب عنه الحافظ بناء على مسلك الشافعية بعيد جداً ، وقال صاحب الخير الجارى في الحديث الثالث : هذا الحديث يفيد قصد عمر بإنكاح حفصة ، ولا يفيد أنه لا نكاح لها بنفسها إلا بتكف ، وقال في الحديث

قوله : (لبشهاد أني نكحتها إلخ) يعني (أن الولي وإن كانت له ولاية الزوج من نفسه إلا أنه لا بد له من الشاهدين ، ثم إن شاء نكحها بنفسه أو بامر أحداً بنكحها منه ، وتقييد كونه من عشيرتها اتفاق لا احترازي .

الرابع : هذا الحديث مثل الأحاديث السابقة دلالتها على الترجمة خفية محتاجة إلى ارتكاب التكلف ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله . قال عطاء لبشهاد إلخ ، وصله عبد الرزاق عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : امرأة خطبها ابن عم لها لارجل لها غيره قال : فقشهد أن فلاناً خطبها ، وإني أشهدكم أني قد نكحته ، أو لنامر رجلاً من عشيرتها ، اه . وقال العمري : قال الكرماني قوله : عشيرتها ، يعني تفوض الأمر إلى الولي الأبعد ، أو تحكم رجلاً من أقربائها أو يكتفي بالإشهاد ، وللمجتهدين في مثله مذاهب ، وليس قول بعضهم حجة على الآخر ، اه . وفي الهداية : وإذا أذنت المرأة للرجل أن يزوجه من نفسه فعقد بمحضرة شاهدين جاز ، وقال زفر والشافعي : لا يجوز لها ، إن الواحد لا يتصور أن يكون مملوكاً ومتملكاً كما في البيع ، إلا أن الشافعي رحمه الله يقول : في الولي ضرورة لأنه لا يتولاه سواء ولا ضرورة في الوكيل ، ولنا أن الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمايع في الحقوق دون التعبير ، ولا ترجع الحقوق إليه بخلاف البيع لأنه مباشر حتى رجعت الحقوق إليه ، وإذا تولى طرفه فقوله : زوجت ، يتضمن الشطرين ولا يحتاج إلى القبول ، اه . قال الموفق إن ولي المرأة التي يحل له نكاحها وهو ابن العم أو المولى أو الحاكم

أو السلطان إذا أذنت له أن يتزوجها فله ذلك، وهل له أن يتولى طرفي العقد بنفسه؟ فيروايتان: إحداهما له ذلك، وهو قول الثوري ومالك وأبي حنيفة وإسحاق وغيرهم، لما روى البخاري قال: قال عبد الرحمن بن عوف لأم حكيم فذكر حديث الباب ولأنه يملك الإيجاب والقبول فجاز أن يتولاهما كما لو زوج أمته عبده الصغير، ولأنه عقد وجد فيه الإيجاب من ولي ثابت الولاية والقبول من زوج هو أهل للقبول فصح كما لو وجدا من رجلين، وقد روى عن النبي ﷺ أنه أعتق صفيّة وجعل عتقها صداقها، فإن قيل قد روى أن النبي ﷺ قال: كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح، زوج وولي وشاهدان، قلنا هذا لا نعلم صحته، وإن صح فهو مخصوص بزواج أمته عبده الصغير فيخص منه محل النزاع أيضاً، وهل يفتقر إلى ذكر الإيجاب والقبول أم يكفي بمجرد الإيجاب؟ فيه وجهان، أحدهما: يحتاج أن يقول: زوجت نفسي فلانة وقبلت هذا النكاح، لأن ما يفتقر إلى الإيجاب يفتقر إلى القبول كسائر العقود، والثاني يكفيه أن يقول: زوجت نفسي فلانة أو تزوجت فلانة، وهو قول مالك وأبي حنيفة لحديث عبد الرحمن بن عوف ولأن إيجابه يتضمن القبول فأشبهه إذا تقدم الاستدعاء، ولهذا قلنا: إذا قال لأمته قد أعتقتك وجعلت عتقك صداقك ينعقد النكاح بمجرد هذا القول، والرواية الثانية لا يجوز أن يتولى طرفي العقد، ولكن يوكل رجلاً يزوجه إياها بإذنها، قال أحمد رحمه الله تعالى في رواية ابن منصور لا يزوج نفسه حتى يولي رجلاً، على حديث المغيرة بن شعبه، وهو ما روى أبو داود بإسناده عن عبد الملك بن عمير أن المغيرة بن شعبه أمر رجلاً وزوجه امرأة

قوله : (أهب لك نفسى) ودلالته (١) على الترجمة من حيث أن النبي ﷺ لو تزوجها لكان الولي هو الخاطب وولايته ﷺ عامة فلا يتوهم أنه لم يكن ولياً ، ولا يبعد أن يقال غرض المؤلف من هذا الباب أن الخاطب كما يجوز أن يكون غير المتناكحين كما هو المعتاد ، فكذلك يجوز أن يطلب ذلك أحد منهما أعم من أن يكون الطالب الخاطب هو الرجل أو المرأة ، فذكر الواهة إثبات لأن المرأة جاز لها الطلب والإقدام عليه والله أعلم .

المغيرة أولى بهامنه ، ولأنه عقد ملكة بالإذن فلم يحز أن يتولى طرفيه كالبيع ، وبهذا فارق ما إذا زوج أمته عبده الصغير ، وعلى هذه الرواية إن وكل من يقبل له العقد وتولى هو الإيجاب جاز ، وقال الشافعى فى ابن العم والمولى : لا يزوجه إلا الحاكم ، ولا يجوز أن يتولى طرفيه كالبيع ، ولا أن يوكل من يزوجه لأن وكيله بمنزلته ، وهذا عقد ملكة بالإذن فلا يتولى طرفيه كالبيع ، ولا يجوز أن يزوجه من هو أبعد منه من الأولياء لأنه لا ولاية لهم مع وجوده ، ولنا ما ذكرناه من فعل الصحابة ولم يظهر خلافه ، اهـ .

(١) مطابقة هذا الحديث بالترجمة خفية ، ولذا احتاجوا إلى توجيهه ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه بن واضح ، وقال العيني : وجه دخوله فى هذا الباب من حيث أن النبي ﷺ لما طلب الرجل وقال له ما قال ثم زوجها منه كأنه خطبها له ، والحال أنه وليها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولي كل من لا ولي له ، اهـ . قلت : وفيه بعد ، لأن الترجمة كانت إذا كان الولي هو الخاطب — أى لنفسه — كما يدل عليه آثار الترجمة ، وقال الحافظ : بعد ذكر حديث عائشة فى قوله تعالى : « ويستفتونك فى النساء » : وجه الدلالة منه أن قوله فرغب عنها أن يتزوجها أعم أن يتولى ذلك بنفسه أو بامر غيره

قوله : (إذا قال للولي زوجي فلانة فسكت ساعة) يعني ^(١) بذلك أن الإيجاب لا يبطل بالمسكوت والسكوت مالم يشتغل بأمر آخر يدل على الإعراض ، وفيه رد على أصحاب مالك ^(٢) حيث ذهبوا إلى بطلان الإيجاب إذا لم يقارنه القبول من غير تلبث وتريث .

فيزوج ، ثم ذكر حديث سهل وقال : وجه الأخذ منه الإطلاق أيضاً ، لكن انفصل من منع ذلك بأنه معدود من خصائصه ويعني أن زوج نفسه ، وبغير ولي ولا شهود ولا استئذان ، وبلفظ الهبة ، اه .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي قوله : « زوجي فلانة فسكت لح » ، يعني يجوز قبول الوكالة دلالة ، وأيضاً يجوز بعد مكث ساعة ، ثم اعلم أنه ليس ههنا لإيجاب وقبول ، بل قول الولي زوجته كما يكفي للإيجاب والقبول انتهى . قال ابن نجيم في البحر : لم يذكر المصنف شرائط الإيجاب والقبول فمنها اتحاد المجلس إذا كان الشخصان حاضرين ، فلو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر واشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب ، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً ، وأما الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان ويسيران على الدابة لا يجوز ، وإن كانا على سفينة سائرة جاز ، اه . وقال الموفق : إذا تراخى القبول عن الإيجاب صح مادام في المجلس ولم يتشغلا عنه بغيره ، لأن حكم المجلس حكم حالة العقد ، بدليل القبض فيما يشترط القبض فيه وثبوت الخيار في عقود المعاوضات ، فإن تفرقا قبل القبول بطل الإيجاب فإنه لا يوجد مناه فإن الإعراض قد وجد من جهته بالتفرق ، فلا يكون قبولا ، وكذلك إن تشاغلا عنه بما يقطعه لأنه معرض عن العقد أيضاً بالاشتغال عن قبوله ، اه . وسيأتي خلاف مالك وناشأ في ذلك قريياً .

(٢) كما هو المعروف عند المالكية ، قال الدردير : وانعقد بقول الزوج

قوله : (فقد ملكته ككها بما معك من القرآن) ودلالته ^(١) على المدعى ظاهرة

للولى زوجنى ، فيفعل الولى : قال الدسوقي : قوله « فيفعل » أشعر إتيانه بالفاء باشتراط الفور بين القبول والإيجاب وصرح به فى القوانين فقال : والنكاح عقد لازم لا يجوز فيه الخيار ، ويلزم فيه الفور من الطرفين ، فإن تأخر القبول يسيراً جاز ، ولكن الذى فى المعيار عن الباجى ما يقتضى الاتفاق على صحة النكاح مع تأخر القبول عن الإيجاب ، وبذلك أفتى العبدوسى والقورى ، اهـ . وقال الدردير أيضاً فى موضع آخر : الفصل بين الإيجاب والقبول بالخطبة غير مضر ، قال الدسوقي : ذكر بعض الأكابر أن يقول : الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله ، أما بعد : فقد زوجتك بنتى مثلاً بكذا ، ويقول الزوج أو وكيله بعد ما مر من الحمد والصلاة ، أما بعد : فقد قبلت نكاحها لنفسى أو لموكلتى ، اهـ . وبنحو قول المالكية قال الشافعى : قال الشلبى على هامش الزيلعى على الكنز وفى البدائع : الفور فى القبول ليس بشرط عندنا خلافاً للشافعى ، وفى التجريد قبول النكاح فى المجلس قول أصحابنا ، وقال الشافعى على الفور ، اهـ . قال القسطلانى : ومذهب الشافعية اشتراط القبول فوراً فلا يضر فصل يسير فلو حمد الله الولى وصلى على النبي ﷺ وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قال : زوجتك فلانة ، فقال الزوج : الحمد لله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قبل النكاح صح ، ولا يضر هذا الفصل ، لأن المتخلل مقدمة القبول فلا يقطع الموالاة بينهما ، فإن طال الذكر الفاصل بين الإيجاب والقبول أو تخلل بينهما كلام يسيراً جنى عن العقد لم يتأق به ، ولم يستحب ، بطل العقد لإشعاره بالإعراض ، اهـ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لمسألة هل يقوم الالتماس مقام القبول ،

حيث لم يثبت في شيء من الروايات ذكر قبوله بعد ذلك ، وفيه تعريض
بالحنفية القائلين^(١) بعدم الاكتفاء بما تقدم من كلامه لتكونه توكيلا ،
والجواب [بياض^(٢)] .

فيصير كما لو تقدم القبول على الإيجاب ؟ كان يقول تزوجت فلانة على كذا ،
فيقول الولي زوجتكها بذلك ، أو لا بد من إعادة القبول ؟ فاستنبط المصنف
من قصة الواهة أنه لم ينقل بعد قول النبي ﷺ : زوجتكها بما معك من
القرآن أن الرجل قال : قد قبلت ، لكن اعترضه المهلب فقال : بساط الكلام
في هذه القصة أغنى عن توقيف الخاطب على القبول لما تقدم من المروضة والطلب
والمعاودة في ذلك ، فن كان في مثل حال هذا الرجل الراغب لم يحتاج إلى تصريح
منه بالقبول لسبق العلم برغبته بخلاف غيره ممن لم تقم القرائن على رضاه
انتهى ، ثم قال الحافظ : وغايته أنه يسلم الاستدلال ، لكن يخصه بخاطب دون
خاطب ، وقد قدمت في الذي قبله وجه الخدش في أصل الاستدلال ، اهـ .
وقال قبل ذلك : وفي أخذه من هذا الحديث نظر ، لأنها واقعة عين ، بطرقها
احتمال أن يكون قبل عقب الإيجاب ، اهـ .

(١) هذا مشكل ، فإن الظاهر من كتب الفقه أن الحنفية قائلون بالاكتفاء
بما تقدم ، وبه جزم في تقرير المسكي إذ قال : قوله جاز النكاح ولا حاجة إلى
القبول وهو المذهب ، فإن الواحد يتولى طرفي النكاح ، اهـ . وفي الهداية :
وينعقد بلفظين يعبأ أحدهما عن الماضي وبالأخر بالمستقبل ، مثل أن يقول :
زوجني ، فيقول : زوجتك ، لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي
النكاح ، اهـ .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ولعل الشيخ قدس سره أراد ببيان

اختلافهم في أن قوله « زوجنى ، إيجاب أو توكيل ، وما أفاده الشيخ من قوله المتقدم من عدم الاكتفاء مبنى على كونه توكيلا ، وأراد بقوله « الجواب ، أن في النكاح يتولى الرجل الواحد طرفى النكاح بخلاف البيع ، قال شارح الوقاية : أعلم أن قوله : زوجنى ليس في الحقيقة إيجابا بل هو توكيل ، ثم قوله زوجت إيجاب وقبول ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح بخلاف البيع ، اهـ . قال مولانا عبد الحمى في هامشه : يختلف في أن لفظ الأمر من أحد العاقلين : هل هو إيجاب وقول الآخر في جوابه قبول أو هو توكيل وقول الآخر في جوابه قائم مقام الإيجاب والقبول بناء على أن الواحد يتولى طرفى النكاح ، والأول رجحه في البحر وغيره ، وقول الشارح : ليس في الحقيقة إيجابا ، هذا هو الذى اختاره في الهداية والمجمع وغيرهما ، ونسبه في الفتح إلى المحققين ، وصرح في الخاتمة : والخلاصة أن الأمر في النكاح إيجاب ، قال في الفتح وهو أحسن لأن الإيجاب ليس إلا اللفظ المفيد قصد تحقق المعنى أولا ، وهو صادق على لفظ الأمر والظاهر أنه لا بد من اعتبار كونه توكيلا ولا يبقى طلب الفرق بينه وبين البيع ، حيث لا يتم بقوله « بعنيه بكذا ، فيقول « بعث ، بلا جواب ، ووجه الفرق صاحب البحر بأن النكاح لا يكون إلا بعد مقدمات ومراجعات فكان للتحقيق بخلاف البيع ، اهـ . زاد ابن عابدين : وأورد في البحر على كونه إيجابا ما في الخلاصة : لو قال الوكيل بالنكاح : هب ابنتك لفلان ، فقال الأب وهبت ، لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل بعده قبلت ، لأن الوكيل لا يملك التوكيل إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على هذا الاختلاف بقوله « والجواب ، والله تعالى أعلم .

(باب ضرب الدف في النكاح والولية)

عطف على النكاح ، ودلالة (١) الحديث على الجزء الثاني ظاهرة
لقرئها غداة بنى بي ، وإذا جاز في الولية وهى من متعلقات النكاح جاز
فيه أيضاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات الجزئين من الترجمة ، قال الحافظ:
قوله : والولية، معطوف على النكاح أى ضرب الدف في الولية وهو من العام
بعد الخاص ، ويحتمل أن يريد وولية انكاح خاصة وأن ضرب الدف يشرع
في النكاح عند العقد وعند الدخول مثلاً وعند الولية كذلك والأول أشبه وكأنه
أشار بذلك إلى ما في بعض طرقه على ما سأبينه ، اه ، قلت : ولعله أشار بذلك إلى
ما ذكره بعد ذلك إذ قال : وأخرج الطبراني في الأوسط بإسناد حسن من حديث
عائشة رضى الله تعالى عنها ، أن النبي ﷺ مر بنساء من الأنصار في عرس
لهن وهن يمنين ، الحديث ، قال المهلب : في هذا الحديث إعلان النكاح بالدف
وبالغناء المباح : اه . قلت : وأوضح ذلك ما في العيني برواية الترمذى عن
محمد بن حاطب الجمحي قال : قال رسول الله ﷺ فصل ما بين الحلال والحرام
الدف والصوت ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وبسط العيني الكلام على سند
هذا الحديث ثم قال : وروى الترمذى أيضاً من حديث عائشة قالت : قال
رسول الله ﷺ أعلنوا هذا النكاح واجملوه في المساجد ، واضربوا عليه
بالدفوف ، وقال : حديث حسن غريب ، وأخرجه ابن ماجه وليس في لفظه
واجملوه في المساجد ، وقال : د واضربوا عليه بالقرى بال ، وغير ذلك من
الروايات المؤيدة لذلك .

قوله (بشاشة العرس) ولا بد من أن يكون معها شيء من الإشارات الآخر كما تقدم من وضر^(١) الصفرة فإن الطلافة الصفرة لا تكفى للدلالة على التزويج ، ويمكن أن يقال إن الطلافة المحضة وإن لم يكن كافية في تعيين أن هذه مسرة نكاح لا غير إلا أنها كافية في الدلالة على مطاق جدة أيما كانت ، ومنها السؤال حيث قال له « مهم » وليس في السؤال تعيين النكاح حتى يحتاج إلى ضم قرينة أخرى مع الطلافة للدلالة عليه والله أعلم .

(١) كما تقدم في أول كتاب البيوع بلفظ « عليه وضر من صفرة » وفي رواية بلفظ « عليه أثر صفرة » وفي هامشه عن العيني أى من الطيب الذى يستعمل عند الزفاف ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز وذكر فيه فى الأجوبة عن الإيراد الوارد على عبد الرحمن فى استعمال الخلق ، سابعها أن العروس يستثنى من ذلك ، ولا سيما إذا كان شاباً ، ذكر ذلك أبو عبيد قال : وكانوا يرخصون للشباب فى ذلك أيام عرسه ، قال : وقيل كان فى أول الإسلام من تزوج لبس ثوباً مصبوغاً علامة لزواجه ليعان على وليمة عرسه ، قال : وهذا غير معروف ، هكذا فى الفتح ، وقال الزرقانى : قيل كان من ينكح أول الإسلام يلبس ثوباً مصبوغاً بصفرة علامة للسرور وهذا غير معروف ، على أن بعضهم جعله أولى ما قبل ، اهـ . قال الحافظ : وفى استفهام النبى ﷺ له عن ذلك دلالة على أنه لا يختص بالتزويج ، لكن وقع فى بعض طرقه عند أبى عوانة بلفظ : فأتيت النبى ﷺ فرأى على بشاشة العرس ، فقال : أتزوجت ؟ قلت : تزوجت امرأة من الأنصار ، فقد يتمسك بهذا السياق المدعى ولكن القصة واحدة ، وفى أكثر الروايات أنه قال له : مهم ، أو ما هذا ؟ فهو المعتمد ، وبشاشة العرس حسنه أو فرحه وسروره ، اهـ . ولعله ظهر له ﷺ بأثر الصفرة المذكورة .

قوله : (مقاطع الحقوق عند الشروط) يعني أن (١) حق صاحب الحق

(١) قال الحافظ رحمه الله : رحمه الله ابن أبي شذية وعبيد بن منصور عن عبد الرحمن بن غنم قال : كنت مع عمر رضى الله عنه حيث تمس ركبتي ركبته فجاء رجل فقال : يا أمير المؤمنين تزوجت هذه وشرطت لها دارها ولاني أجمع لأمرى أو لكأنى أن أتقل إلى أرض كذا وكذا ، فقال : لها شرطها ، فقال الرجل : هلك الرجال إذا لا تشاء امرأة أن تطلق زوجها إلا طلق ، فقال عمر رضى الله عنه : المأمون على شروطهم عند مقاطع حقوقهم ، وتقديم في الشروط من وجه آخر قال عمر : إن مقاطع الحقوق ولها ما اشترطت ، انتهى مختصراً . قلت : بسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه : قال الموفق الشروط في النكاح تنقسم أقساماً ثلاثة أحدها ما يلزم الوفاء به وهو ما يعود إليها نفعه مثل أن يشترط أن لا يخرجها من دارها أو يبلدها أو لا يسافر بها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى عليها فهذا يلزم الوفاء لها به ، فإن لم يفعل فلها فسخ النكاح ، يروى هذا عن عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة وبه قال الأوزاعي وإسحق وغيرهما ، وأبطل هذه الشروط مالك والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم ، قال أبو حنيفة والشافعي : يفسد المهر دون العقد ولها مهر المثل واحتجوا بقول النبي ﷺ : كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، وهذا ليس في كتاب الله ، وقال النبي ﷺ : المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، وهذا يحرم الحلال وهو التزويج والتسرى ، ولنا قول النبي ﷺ : إن أحق الشروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج ، متفق عليه ، ولأنه قول من مبيننا من الصحابة رضى الله عنهم ولا نعلم لهم مخالفاً في عصرهم فكان إجماعاً فإن شرطت عليه أن يطلق ضررتها لم يصح الشرط

لنبيه ﷺ أن تشرط المرأة طلاق أختها ، والنوع الثاني ما يبطل الشروط ويصح العقد مثل أن يشترط أن لا مهر لها ، أو أن لا ينفق عليها ، أو أن لا يطأها ، أو يقسم لها أقل من قسمها أو أكثر أو لا يكون عندها في الجمعة إلا ليلة ، فهذه الشروط كلها باطلة والعقد صحيح ، وقد نقل عن أحمد كلام في بعض هذه الشروط يحتمل إبطال العقد ، والقسم الثالث ما يبطل النكاح بأصله مثل أن يشترط تأقيت النكاح ، انتهى مختصراً . وما حكى الترمذى بعد حديث عقبة بن عامر من موافقة الشافعى أحمد تعقبه الحافظ في الفتح فقال : النقل في هذا عن الشافعى غريب ، بل الحديث عندهم محمول على الشروط التى لا تنافي مقتضى النكاح بل يكون من مقتضياته كاشتراط العشرة بالمعروف والإنفاق والكسوة والسكنى ، اهـ . وما حكى الموفق من الاتفاق الصحابة رضى الله تعالى عنهم مشكل فقد روى عن على رضى الله عنه خلاف ذلك ، أخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق عن عباد بن عبد الله قال : رفع إلى على رضى الله عنه رجل تزوج امرأة وشرط لها دارها فقال على رضى الله عنه شرط الله قبل شرطها أو قبل شرطه ولم ير لها شيئاً ، وشرط الله تعالى قوله عز اسمه « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقد اختلفت الروايات عن عمر رضى الله تعالى عنه ، فأخرج البخارى عنه تعليفاً : مقاطع الحقوق عند الشروط كما تقدم ، وروى ابن وهب بإسناد جيد عن عبيد بن صباغ أن رجلاً تزوج امرأة فشرط لها أن لا يخرجها من دارها فارتفعوا إلى عمر رضى الله عنه فوضع الشرط وقال : المرأة مع زوجها ، قال أبو عبيدة تضادت الروايات عن عمر رضى الله عنه في هذا ، وقد قال بالقول الأول

ينقطع باشتراط عدمه فإن المسلمين على شروطهم ، وفيه خلاف^(١) مشهور ، وهذا مع اتفاق العلماء على أن الشروط المخالفة لمقتضى الشريعة باطلة ، فالاختلاف فيما بينهم حينئذ إلى مخالفة الشروط للشرع فحكم من شرط يخالف أصول الشرع عند أحدهم دون الآخر ، ومن جعلها اشتراط الزوج أن لا يخرجها من بيت أهلها فإنه يبطل عندنا^(٢) لمخالفته قوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم » وقوله « الرجال قوامون على النساء » .
قوله : (الوليمة حق)^(٣) أى ثابت على سنتها غير منسوخة أو هو من الأمور الثابتة شرعاً لا من رسوم الجاهلية .

عمرو بن العاص ، وقال الثوري والجمهور بقول على رضى الله عنهم إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، والجملة أن الإمام أحمد أباح اشتراط الدار خلافا للأئمة الثلاثة ، فإن لم يف به فلها فسخ نكاحها عند أحمد كما تقدم مفصلاً ، وفي الهداية : وإذا تزوجها على ألف على أن لا يخرجها من البلدة أو على أن لا يتزوج عليها أخرى ، فإن وفى بالشرط فلها المسمى لأنه صلح مهر أو قد تم رضاها به ، وإن تزوج عليها أخرى أو أخرجها فلها مهر مثلها .

(١) كما تقدم البسط فيه من أنواع الشروط المختلفة فيما بينهم .

(٢) وبه قالت الشافعية والمالكية كما تقدم مفصلاً آنفاً .

(٣) قال الحافظ : قال ابن بطال قوله « الوليمة حق » أى ليست بباطل بل يندب إليها وهى سنة فضيلة وليس المراد بالحق الوجوب ، ثم قال ولا أعلم أحداً أوجبها ، كذا قال ، وغفل عن رواية في مذهبه بوجوبها ، نقلها القرطبي وقال : إن مشهور المذهب أنها مندوبة ، وابن القيم عن أحمد ، لكن الذى فى المغنى

(باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض)

يعني أن (١) ذلك لا ينافي العدل في القسمة حتى يكون منها عنه ، وكذلك

أما سنة ، بل وافق ابن بطال في نفي الخلاف بين أهل العلم في ذلك ، قال : وقال
مضر الشافعية هي واجبة لأن النبي ﷺ أمر بها عبد الرحمن بن عوف ، ولأن
إلجاء إليها واجبة فكانت واجبة ، وأجاب بأنه طعام لسرور جادث فأشبهه
بأمر الأظعمة ، والأمر محمول على الاستحباب بدليل ما ذكرناه لكونه أمره
نساء وهي غير واجبة اتفاقاً ، وفي الأوجز قال الموفق : لا خلاف بين أهل
الملم أن الولية سنة في العرس لرواية عبد الرحمن بن عوف وغيره ، وليست
واجبة في قول أكثر أهل العلم ، انتهى مختصراً . وفي المعنى : الأمر
لاستحباب وعند الظاهرية للوجوب ، وبه قال بعض الشافعية لظاهر الأمر ،
في التوضيح للشافعية قول آخر أنها واجبة ، وكذا روى عن أحمد وهو
مشهور مذهب مالك قاله القرطبي ، اه ، قلت : وما حكى العيني عن القرطبي
من مشهور مذهب مالك مخالف لما تقدم في كلام الحافظ ووافق القسطلاني
كلام الحافظ ، ويؤيد كلاهما ما في الأوجز عن الدردير إذ قال : قال الدردير :
الولية وهي طعام العرس خاصة مندوبة بعد البناء فإن وقعت قبله لم تكن
ولية شرعاً ، والمعتمد أن كونها بعد البناء مندوب ثان ، فإن فعلت قبل
أجزأت ، اه .

(١) قال السندي : أي التفاوت في الولية بالقلة والكثرة لا يخل في العدل
الواجب بين النساء ، لأن الولية نسبت من الحقوق المختصة بالنساء التي يجب
فيها العدل حتى يخل للتفاوت فيها قلة وكثرة في العدل الواجب ، اه ، وقال

إذا أرم الرجل في كالج بمض (١) ولده أكثر من بعض إلى غير ذلك لأنه مستبد بالتصرف في ماله .

قوله (أما لله فسقته) وكانت خصيصة للنبي (ﷺ) وفيه أن الداعي له أن يخص بمض المدعوين بكرامة لم يشرك فيها غيره ، إلا أنه لا بد له الحافظ : أشار ابن بطال إلى أن ذلك لم يقع قصداً لتفضيل بعض النساء على بعض بل باعتبارها وما اتفق ، وأنه لو وجد الشاة في كل منهن لأولم بها لأنه

الجزء العاشر ولكن كان لا ينال فيما يتعلق بأمور الدنيا في التأنق والحرص وغيره أن يكون فعل ذلك لبيان الجواز وقال المكرمان في تفضل زينة في الولية على غيرها ما كان الشكر لله على ما أنعم به عليه من تواجدها بها بالوحي . ثم تقدم الكلام مبسوطاً على ذلك في باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه إلخ . من كتاب الهبة .

(١) ومسألة المدلل بين الأولاد خلافة شيرة تقدم الكلام عليه مبسوطاً في باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجوز إلخ . من كتاب الهبة ، وأبسط منه في الأوجز في باب ما لا يجوز من المحل ، في حديث النعمان بن بشير ، وقال القاري : فلورهب بعضهم دون بعض فذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه مكروه وليس بحرام ، والهبة صحيحة ، وقال أحمد والنوري وإسحق وغيرهم هو حرام ، واحتجوا بقوله لا أشهد على جور ، واحتج الأولون بقوله ، فأشهد على هذا غيري ، فلوركان حراماً أو باطلاً لما قال هذا ، ثم .

(٢) كافي رواية ابن السكن بلفظ فسقته تخصه بذلك ، يضم الحاء المعجمة وتزيد الصاد المهملة كذا في العيني ، وعزاه الحافظ إلى مسلم أيضاً وقال :

أن يفعل ذلك بحيث يتضمن أذى الآخرين ، كـ (١) إذا كان المخصص مخصصاً بنوع مزية كما في الحديث .

قوله : (كنا تنقي الكلام والانبساط) وذلك لاستلزامه شيئاً من الضرب والتأديب ، فإن الرجل إذا انبسط إلى أهله أدى ذلك إلى دلالة وقلة مبالاة بأمر الزوج فيقع العصيان ويؤدي ذلك إلى ضرب وتأديب ، وقد كانوا نهوا عن ذلك وبذلك يطابق (٢) الحديث بالترجمة .

في الحديث جواز إثارة كبير القوم في الوليمة بشيء دون من معه ، اه ، وقال النووي : قوله «تخصه» كذا في صحيح مسلم ، تخصه من التخصيص وكذا روى في صحيح البخاري ، ورواه بعض رواة البخاري تتخفه من الإتحاف وهو بمعناه ، يقال أتخفته به إذا خصصته وأطرفته به ، وفي هذا جواز تخصيص صاحب الطعام بعض الحاضرين بفاخر من الطعام والشراب إذا لم يتأذ الباقيون لإثارة المخصص لعله أو صلاحه أو شرفه أو غير ذلك ، كما كان الحاضرون هناك يؤثرون رسول الله ﷺ ويسرون بإكرامه ويفرحون بما جرى ، وإنما شربه النبي ﷺ لعائنين : إحداهما إكرام صاحب الشراب وإجابته التي لا مفسدة فيها وفي تركها كسر قلبه ، وإثانية بيان الجواز والله أعلم .

(١) تمثيل لعدم تضمن الأذى .

(٢) فإن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب بقوله «باب الوصاة بالنساء» ومطابقة الحديث الأول بالترجمة ظاهرة ، ومطابقة الحديث الثاني خفية ، قال العيني : قيل لا مطابقة بين الترجمة وبين هذا الحديث لأن فيه الإخبار بأنهم كانوا يتقون الخوض في الكلام إلى النساء في عهد النبي ﷺ وليس فيه ما يتعلق بالترجمة ، قال العيني : يمكن أن تؤخذ المطابقة من قوله

قوله : (عن عائشة) والظاهر (١) أنه مرفوع .

« وانبسطنا ، لأن الانبساط إليهن من جملة الوصاية بهن ، اه . وقال الحافظ : قوله « فلما توفي ، يشعر بأن الذي كانوا يتركونه كان من المباح لكن الذي يدخل تحت البراءة الأصلية فكانوا يخافون أن ينزل في ذلك منع أو تحريم ، وبعد الوفاة النبوية أمنوا ذلك ففعلوه تمسكا بالبراءة الأصلية ، اه ، وأنت خبير بأن المطابقة التي ذكرها الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما ذكره الشراح ، وفي القسطلاني تحت قوله « استوصوا بالنساء خيرا » ، قال النزالي : وللرأة على زوجها أن يعاشرها بالمعروف وأن يحسن خلقه معها ، وقال : وليس حسن الخلق معها كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عن طيشها وغضبها اقتداء برسول الله ﷺ ، فقد كان أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره إحداهن إلى الليل ، قال : وأعلى من ذلك أن الرجل يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة وهي التي تطيب قلوب النساء فقد كان رسول الله ﷺ يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن في الأعمال والأخلاق ، حتى روى أنه كان يسابق عائشة رضي الله تعالى عنها في العدو فسبقته يوما فقال لها هذه بتلك ، اه . ومافي قوله « فسبقته » ، ليس بسهو من الناسخ كما قيل بل أشار إلى أول الحديث وآخره : فإن الحديث أخرجه أبو داود في باب السبق على الرجل ، عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت مع النبي ﷺ في سفر « فسابقته فسبقته على رجلي » ، فلما حملت اللحم سابقته فسبقني فقال : هذه بتلك السابقة .

(١) اختلف في رفع هذا الحديث ووقفه وبسط الحافظ في الفتح في تخريج من رفعه ووقفه قال المناوي في شرح الشمائل : قال الحافظ ابن حجر : روى من أوجه بعضها موقوف وبعضها مرفوع ، ويقوى رفعه أن

قوله : (زوجى لحم جبل غث) تشبيه له به فى قسلة (١) إغاثته مع كثرة بلانه .

قوله : (إني أخاف أن لا أذره) يعنى إذا (٢) أحدثت فى تعداد مقابحه ومعاتبه أدى ذلك إلى أن أنتفر عنه كل تناصر حتى أحتال إلى خلاصى منه كيفما ما أمكن . وذلك لأن الشكوى إذا ثبتت كانت أهيج للحرن ولا كذلك إذا كنت فى القلب وكانت مغزوفة ، أو المعنى إن ذكرته ولا يمكننى أن أذكر

قوله فى آخره : كنت لك كالأى زرع ، متفق على رفعه ، وذلك يقتضى أن يكون سمع القضية وعرفها فأقرها فيكون كله مرفوعاً من هذه الحنية ، اهـ .

(١) وهو ظاهر ، وقال المناوى : قوله : غث ، بفتح المعجمة وتشديد المثلثة أى شديد الهزال بالجر صفة جبل وبالرفع صفة لحم ، ويرجح الأول كالأى قرب من المنعوت والمقصود منه المبالغة فى قلة نفعه والرجة عنه ونفاد الطبع منه ، وقوله : على رأس جبل وعمر ، بفتح وسكون أى صعب الوصول إليه فلا يشبع زوجته فى عشرة ولا غيرها فهو قليل الخير من وجوه منها كونه لحم جبل لا ضأن ومع ذلك مهزول ردىء صعب التناول لا يوصل إليه إلا بغاية المشقة ، فقد جمع بين فساد النفع وسوء الخلق ، فهو مع كونه مكروهاً متمرد متكبر غير ملائم ، ثم بينت وجه التشبه فى قولها : لحم جبل إلخ بقولها : لاسهل ، إلخ ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قوله : إني أخاف أن لا أذره أى أخاف أن لا أترك من خبره شيئاً ، فالضمير للخبر أى أنه لطوله وكثرته إن بدأنه لم تقدر على تكيله

لأن التفصيلا لأن القصة تخرج إلى قصة أخرى بطول الكلام فيؤدى ذلك إلى أن يطلقنى لأن مثل تلك القصة الطويلة لا تبقى خفية .

قوله : (زوجى العشيق) تعنى (١) بذلك أنه مذموم الطول مقبوح

فاكتفت بالإشارة إلى معانيه خشية أن يطول الخطب بإيراد جميعها وهذا تفسير ابن السكيت ، وقال غيره : الضمير لزوجها وعليه يعود ضمير عجره وبجره بلا شك ، كأنها خشيت إذا ذكرت ما فيه أن يبلغه فيفارقها فكتبتها قالت : أخاف أن لا أقدر على تركه لعلاقتى به وأولادى منه ، وأذره بمعنى أفارقه ، فاكتفت بالإشارة إلى أن له معائب وفاء بما ألزمته من الصدق وسكنت عن تفسيرها للمعنى الذى اعتذرت به ، اه . وقال المناوى : قوله : أن لا أذره ، للضمير إما للخبر فالمعنى خبره طويل إن نقلته لم أتمه ، فأذر بمعنى أتم ، وإما للزوج فـ لا ، زائدة على حد ما منعك أن لا تسجد ، وهذه المرأة قد وفيت بما تعاهدت وتحالفن عليه من عدم كتمان شيء من ذلك وشرحت ذلك على أدق وجه وأكمله بلاغة لا تخفى على أولئك الفصحاء البلغاء وإن خفى على غيرهم ، اه . قال السندى : قوله : أن لا أذره ، أى لا أترك الخبر بل أذكره بتمامه فيفضى ذلك إلى التطويل الممل ، وهذا منها بيان لحال الزوج بالإجماع ، وكان التعاهد كان على ما يعم الإجمال والتفصيل فلا يرد أن هذا مخالف لمقتضى التعاهد ، اه .

(١) قال المناوى : العشيق بمهملة فعجمة مفتوحتين فنون مشددة ففاف الطويل المستكره ، فإن أرادت بسوء الخلق فما بعده بيان له ، وإن أرادت الطول فلائه فى الغالب دليل على السفه وما ذكرته فعل السفهاء

الحصا لا يمكننى^(١) التكلم بين يديه ، ولو أنكم بين يديه ولو بخير بت
طلاق ، وإذالم أنكم كنت كملقة حيث لا يجرى بيننا شئ مما يجرى
بين الزوجين .

ومن لا تماسك عنده ، وقد جمعت العيوب ، جميع العيوب ، فى هذه اللفظة ،
انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قالت الشراح عامة ، قال الحافظ
وتبعه غيره : أى إن ذكرت عيوبه فيبلغه طلقى ، اه . لأن هذا المعنى
لا يناسب قوله ، وإن أسكت أعلق ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من
أنى لا يمكن لى التكلم بحضرته ولو بشئ . ولو لم أنكم بشئ أصير كالمعلقة ،
ويستأنس هذا من كلام الحافظ إذ قال : والذي يظهر لى أيضاً أنها أرادت
وصف سوء حالها عنده فأشارت إلى سوء خلقه وعدم احتمالها لكلامها إن
شكت له حالها ، وأنها متى ذكرت له شيئاً من ذلك بادر إلى طلاقها وهى
لا تؤثر تطبيقه لمحبتها فيه ، ثم عبرت بالجملة الثانية لإشارة إلى أنها إن سكنت
صابرة على تلك الحال كانت عنده كالمعلقة التى لأذات زوج ولا أيم ، اه .
والظاهر من سياق كلامها أنها ذمت زوجها ، قال الحافظ : قال الأصمى :
أرادت أنه ليس عنده أكثر من طوله بغير رفع ، وقال غيره : هو المستكره
الطول ، وقيل : ذمته بالطول لأن الطول فى الغالب دليل السفه ، وعلل بيمد
الدماغ عن القلب ، وأغرب من قال مدحته بالطول ، لأن العرب تتمدح
بذلك ، وتمقب بأن سياقها يقتضى أنها ذمته وأجاب عنه ابن الأنبارى باحتمال
أن تكون أرادت مدح خلقه وذم خلقه ، فكانها قالت : له منظر بلامنجر ،
وهو محتمل ، وقال أبو سعيد الضرير : الصحيح أن العشق الطويل النجيب

(قالت الخامسة زوجي إلخ) ونوم الفهد^(١) بضرب به المثل ، والمعنى

الذى يملك أمر نفسه ولا تحكم النساء فيه بل يحكم فيهن بما شاء ، فزوجته تنابه أن تنطق بحضرته فهي تسكت على مضض ، قال الزمخشري : وهي من الشكاية البليغة ، ويؤيده ما وقع في رواية يعقوب بن السكيت من الزيادة في آخره : وهو على حد السنان المذلق - بفتح المعجمة وتشديد اللام - أى المجرد وبوزنه ومعناه ، تشير إلى أنها منه على حذر ، ويحتمل أن تكون أرادت بهذا أنه أخرج لا يستقر على حال كالسنان الشديد الحدة ، اهـ .

(١) اختلفوا في أن هذه المرأة مدحت زوجها أو ذمته وكلام الشيخ .
 قدس سره مبنى على الأول ، قال الحافظ : أكثر الشراح شرحوه على المدح ، قال عياض : حله الأكثر على الاشتقاق من خلق الفهد إمام من جهة قوة وثوبه وإمام من كثرة نومه ، ولهذا ضربوا المثل به فقالوا : أنوم من فهد ، وقال المناوى : فهد - بفتح فكسر ففتح - أى أنه إذا دخل وثب عليها وثوب الفهد بإرادة جماعها أو ضربها ، أو نام وتغافل عما يجب تعهده ، أو أشبه الفهد في تمرده ونومه ، فإن كان القصد المدح فالمراد التغافل عما أضعته المرأة مما يجب عليها تعهده كرمأ وحلباً ، أو الذم فالمراد النوم والتكاسل وعدم المبالاة بضبط أهل بيته ، وفهد فعل مشتق من الفهد لا تصافه بوصفه وكذا ما بعده ، وقوله دأسد - بفتح فكسر ففتح - أى إن صار بين الناس وغالط الحرب فعل فعل الأسد فكان في فضل قوته وشجاعته كالأسد ، فكلامها يحتمل المدح بإرادة شجاعته ومهابته ، والذم بإرادة غضبه وسفهه ، والأول إلى سياقها أقرب ، اهـ ، قال الحافظ : وقولها ولا يسأل عما عهد ، يحتمل المدح والذم أيضاً ، فالمدح بمعنى أنه شديد الكرم كثير التفاضى لا يتفقد ما ذهب من ماله

إذا دخل البيت كان كالفهد النائم في عدم الإيذاء ولين اللمس^(١) وغيره ،
ولإذا خرج كان سيداً شجاعاً مطاعاً .

وإذا جاء بشيء لبيته لا يسأل عنه بعد ذلك ، أولاً يلتفت إلى ما يرى في البيت
من المعائب بل يسأح وينفضي ، ويحتمل الدم بمعنى أنه غير مبال بحالها حتى
لو عرف أنها مريضة أو معوزة وغاب ثم جاء لا يسأل عن شيء من ذلك
ولا يتفقد حال أهله ولا بيته ، بل إن عرضت له بشيء من ذلك وثب عليها
بالبطش والضرب ، وزاد في رواية الزبير بن بكار في آخره : ولا يرفع
اليوم لغد ، يعني لا يدخر ما حصل عنده اليوم من أجل الغد فكنّت بذلك عن
غاية جوده ، ويحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ بالجزم في جميع أمورهِ
فلا يؤخر ما يجب عمله اليوم إلى غده ، انتهى مختصراً . قلت : وإن حل كلامها
على الدم فيكون فيه إشارة إلى كمال حرصه أى لا يترك شيئاً للغد وإن أفضى
ذلك إلى فاقة في الغد .

(١) قال الحافظ : قال ابن حبيب : شبهته في لينه وغفلته بالفهد ، لأنه
يوصف بالحياة وقلة الشر وكثرة النوم ، وقوله أسد مشتق من الأسد أى
يصير بين الناس مثل الأسد ، وقال ابن المكي : تصفه بالنشاط في الغزو ،
وقال ابن أبي أويس : معناه إن دخل البيت وثب على وثوب الفهد ، وهو
يحتمل المدح والذم ، فالأول تشير إلى كثرة جماعه لها فينطوى تحت ذلك تمدحها
بأنها محبوبة لديه بحيث لا يصبر عنها إذا رآها ، والذم إما من جهة أنه غليظ
الطبع ليست عنده مداعة ولا ملاعبة قبل المواقعة بل يثب وثوباً
كالوحش ، أو من جهة أنه كان سيء الخلق يبطش بها ويضربها ، انتهى
مختصراً .

قوله : (شجك أو فلك أو جمع إلخ) في زيادة (١) كاف الخطاب لطيفة من المبالغة في غبه وانهماكة في الضلال حتى أنه لا يمنعه من أن يضربك وأنت أجنبية فكيف بي وأنا زوجته ؟

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه التعبير بلفظ الخطاب ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا ما قال القارى في جمع الوسائل : الخطاب لنفسها أو المراد به خطاب العام ، اه . وقال المناوى : قوله د عيايا ، بمهمله وتحتيتين ممدود ، وهو من الإبل والناس الذى عى بالضراب ، ذكره الزمخشري ، ومرادها أنه عنين ، وقال القارى : ورجل د عيايا ، إذا عى بالامر أو النطق ، وقيل هو العنين ، وقوله د أو غيايا ، قال القسطلانى : بالعين المعجمة وتحتيتين مفتوحتين بينهما ألف مهموز ممدود منخف مأخوذ من النى بفتح المعجمة الذى هو الحنية ، أو من الغياية بتحتيتين بينهما ألف وهو كل شئ أظل الشخص فوق رأسه فكأنه مغطى عليه من جهله فلا يهتدى إلى مسلك ، اه . وقال القارى : قيل أول للشك ، وقال الشارح : في أكثر الروايات بالمعجمة ، وأنكر أبو عبيدة وغيره المعجمة وقالوا الصواب المهملة ، لكن صوب المعجمة القاضى وغيره ، فالأظهر أنه للتنويع أو للتخيير أو بمعنى بل ، اه . وقوله طباقه بفتح أوله ممدوداً الذى تنطبق عليه أموره حقاً ، وقيل هو العاجز الثقيل الصدر عند الجماع يطبق صدوه على صدر المرأة عند الجماع فيرتفع أسفله عنها ، يقال : جمل طباق للذى لا يضرب ، وقيل : هو الذى يعجز عن الكلام فتتطبق شفتاه ، اه . وقال المناوى : أو يطبق على المرأة إذا علاها بصدرة فليس لها منه إلا الإيذاء والتعذيب ، اه . قال الحافظ : وعن الجاحظ الثقيل الصدر عند الجماع ينطبق صدره على صدر المرأة فيرتفع

قوله : (قريب البيت من الناد) اسم فاعل^(١) ففيه إشارة إلى مبادرته إلى نصرة المظلوم أو هو النادى بمعنى المجلس فقرب البيت منه إشارة إلى أنه لا ينفصل في الحى أمر دون حضوره ، أو المعنى أينما كان في الحى اجتماع لأمر طلبوه ، وإن كانوا على بعد فكانه قريب من الناد .

سفله عنها ، وقد ذمت امرأة امرؤ القيس فقالت له : ثقیل الصدر خفيف العجز سريع الإراقة بظىء الإفاقة ، اه . قلت : وإذا ينطبق بصدرة على صدرها يضيق نفس المرأة وبارتفاع أسفله لا يمكن الإيلاج بتمامه فلا تلتذ المرأة بذلك ، وقد أرشد النبي ﷺ إلى أحسن صور الجماع بقوله : إذا جلس بين شعبها الأربع ، الحديث ، وقال الحافظ : وقولها كل داء له داء ، أى أن كل شئ تفرق في الناس من المعائب موجود فيه ، وقال الزمخشري يحتمل أن يكون قولها له داء ، خبراً لكل أى أن كل داء تفرق في الناس فهو فيه ، ويحتمل أن يكون له صفة لداء ، وداء خبر لكل ، أى كل داء فيه في غاية التناهي ، كما يقال : إن زيدا لزيد ، وإن هذا الفرس لفرس ، قال عياض : وفيه من لطيف الوحى والإشارة الغاية لأنه انطوى تحت هذه الكلمة كلام كثير ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معاني هذا الكلام ، وجملة ما ذكره الشيخ ثلاثة معان الأول : أنه اسم فاعل بمعنى المنادى ولم يذكر هذا اللفظ في هذا المعنى أحد من الشراح ، والمعروف في ذلك المعنى المنادى من النداء لكنه يستبطن في حديث الأذان من قوله ﷺ : ألقه على بلال فإنه أندى صوتاً منك ، أو كما قال ﷺ ، وفي مختار الصحاح النداء بعد ذهاب الصوت ، يقال : فلان أندى صوتاً من فلان إذا كان بعيد الصوت ، اه . وقال

قوله : (ودائس ومنق) بمعنى (١) أنهم مع ما ذكر من الأموال أصحاب زرع .

الراغب : يقال صوت ندى رفيع ، اه . وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المكي في تقريره إذ قال : قوله « من الناد » أى من المقيث أو من المجلس ، اه . والشرح حملوه على النادى بمعنى المجلس ، قال المناوى : قوله « الناد » أى الموضع الذى يجتمع فيه وجوه القوم للتشاور والتحدث ، أصله النادى حذفت الياء للسجع ، وهذا شأن الكرام فإثم يجعلون منازلهم قريباً من النادى تعرضاً لمن يضيفهم من أهله ، ويحتمل أن يكون وصفاً له بالحكومة لأن الحاكم لا يكون المجمع والنادى إلا قريباً منه ، اه . وقال القارى : وإنما قرب بيته من النادى ليعلم الناس مكانه ومكانته ، اه . وقال الحافظ : النادى والندى مجلس القوم ، وصفته بالشرف فى قومه ، فهم إذا تفاوضوا واشتوروا فى أمر أتوا لجلسوا قريباً من بيته فاعتمدوا على رأيه وامتلوا أمره ، أو أنه وضع بيته فى وسط الناس ليسهل لقاءه ويكون أقرب إلى الوارد وطالب القرى ، اه .

(١) وهو كذلك فقد قال المناوى : دائس اسم فاعل من الدوس وهو البقر تدوس الزرع فى ييدره ، من داس الطعام يدوسه ، أى دقه ليخرج الحب من السنبلة ، وقوله « منق » بضم الميم وفتح النون على الأشهر اسم فاعل من التنقية وهو الذى ينقى الحب ، أى أنه صاحب زرع يدوسه إذا حصد وينقيه بماخالطه ، قال الزمخشري روى منق من تنقية الطعام ومنق بكسر (٥) النون من التنقيق كأنها أرادت من يطرد الدجاج والطير عن الحب فتبقى فجعلته منقاً أى صاحب نقيق ، يقال نقت الدجاج ونققت ، وعن الجاحظ : نقت

قوله : (كسل شطبة) هو فصل ما بين [ياض] ^(١) المروحة .

الرخمة ، والنقيق مشترك ، اه . وقال القارى : الصحيح أنه من التنقية ، وهذا المعنى هو المناسب لإقترانه بالدائس ، والمعنى أنه جعلنى أيضاً فى أصحاب زرع فتصفه بكثرة أمواله وتعدد نعمه ، قال ابن حجر : قيل يجوز كمرنونه ، وأنكره أبو عبيدة ورد بأنه من الاتفاق المأخوذ من النقيق وهو صوت الدجاج والرخمة ، أى جعلنى فى الطاردين للطيور ، وسمى هذا منق لأنه إذا طرد الطير تنق أى صوت فيصير الطارد ذا نقيق أى صوت ، وقيل : الأولى تفسير المنق بذابح الطير لأنه عند ذبحه ينق فيصير هو ذا نقيق أى جعلنى من أهل ذابحى الطير وطاعى لحومها فهو كناية عن كونه رباًها بلحم الطير الوحشى ، انتهى مختصراً .

(١) ياض فى الأصل قدر كلة ولا يبعد عندى أنه أراد ما بين المروحة ومقبضها وهو جريدها التى تنسج فيها سيف المروحة ، قال المناوى : كسل بفتح أوله وثانيه المهمل وتشديد اللام مصدر بمعنى المسلول من قشره وشطبة بشين معجمة مفتوحة فهلمة ساكنة فوحدة فهاء ماشطبة أى شق من جريد النخل وهو السعف ، أى خفيف اللحم كسلول الشطبة تريد ماسل من قشره وهو عما يمدح به الرجل ، أو الشطبة السيف أى أنه كسيف سل من غمده ، وقيل غير ذلك ، اه . وقال العيى : المسل مصدر ميمى بمعنى المسلول أو امم مكان ومعناه كسلول الشطبة ، وقال ابن الأعرابى : أرادت بمسل الشطبة سيفاً سل من غمده فضججه الذى ينام فيه فى الصغر كقدر مسل شطبة واحدة ، وقال أبو عبيد : وأصل الشطبة ما يشطب من جريد النخل فيشق منه قضبان رقاق تنسج منها الحصر ، أخبرت أنه مهفف ضرب اللحم شبهته بتلك الشطبة ،

قوله : (وغبط جارتها) حيث تراها جمعت المحاسن كلها ، والجارة (١)
ههنا ليست هي الضرة .

وقال أبو سعيد الذيبابوري : تريد كأنه سيف مسلول من غمده ، وسيوف اليمن
كلها ذات شطب وهي الطريق التي في متن السيف ، وقد شبهت العرب الرجال
بالسيف إما لمخشونة الجانب وشدة المهابة ، وإما لجمال الرونق وكمال الألاء ،
وإما لكمال صورتها في اعتدالها واستوائها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في المراد بالجارة ، وهو وجيه يناسب المقام
وفيه مبالغة في حسنها وكمالها ما ليس في الضرة ، لأن غبط الضرة يكون بغير
الكمال أيضاً ، وإليه مال صاحب التيسير إذ ترجم بقوله : « وسبب خشم
همسايه واقران است بخوبي كد دارد يعنى بواسطه كمال حسن وكمال عفت أو
همسايه اورشك اومى بردوخشم اوميكند ، اهـ . وعامة الشراح فسروها
بالضرة ، بل بالغ القارى في شرح الشئانل فأنكر المعنى الأول إذ قال :
الجارة : الضرة ، لا تأنيث الجار ، إذ لا وجه لتأنيث الجار لأنه اسم جامد .
ذكره ميرك وقالوا : المراد بجارتها ضررتها للمجاورة بينهما غالباً ، اهـ .
ويؤيد الشيخ قدس سره ما قال الحافظ : المراد بجارتها ضررتها أو هو على
حقيقته ، لأن الجارات من شأنهن ذلك ، اهـ . وتقدم في كتاب الهبة قوله
عليه السلام لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة ، قال العيني : الجارة مؤنث
الجار ، ويقال للزوجة جار لأنها تجاوز زوجها في محل واحد ، وقيل :
العرب تكنى عن الضرة بالجارة تطييراً من الضرر ، اهـ . وبه ترجم صاحب
مظاهر حق حديث الهداية إذ قال : أورنه حقير جاني همساني واسطى
همساني ابني كي ، اهـ .

قوله : (يلعبان من تحت خصرها برماتين) وإذا كانت (١) الرمانة هي
الثدية كان المراد بقوله : من تحت خصرها ، أنهما جالسان من تحت خصرها
لا أن الرماتين كانتان تحتها .

(١) قال القارى قوله : « خصرها » بفتح أوله المعجم وسكون ثانيه
المهمل أى وسطها ، وفي رواية من تحت صدرها ، قال أبو عبيدة : تعنى أنها
ذات كف عظيم إذا استلقت على قفاها ارتفع الكفل بها من الأرض حتى
يصير تحتها فجوة يجرى تحتها الرمان ، وقيل ذات ثدين حسنين صغيرين
كالرماتين . قال القاضى فى شرح مسلم : هذا أرجح لاسيما وقد روى من
تحت صدرها ، ولأن العادة لم تجر برمى الصبيان الرمان تحت ظهور أمهاتهم
ولا جرت العادة باستلقاء النساء كذلك حتى يشاهد منهن الرجال ، انتهى
زيادة من المناوى . وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح وقال : يؤيد
قول أبي عبيد ما وقع فى رواية أبي معاوية وهى مستلقة على قفاها
ومعها رمانة يرميان بها من تحتها فتخرج من الجانب الآخر من عظم
البتن ، ورجح عياض تأويل رماتين بالتهدين من جهة أن سياق أبي معاوية
هذا لا يشبه كلام أم زرع ، قال بل الأشبه أن يكون قوله : يلعبان من تحت
خصرها ، أى أن ذلك مكان الولدين منها ، وأنهما كانا فى حضنها أو جنبها ،
وفى تشبيه التهدين بالرماتين إشارة إلى صغر سنهما وأنها لم تترهل حتى تنكسر
ثديها وتندلى ، انتهى مختصراً . قلت : وأغرب الكرماني فقال : أى أنها
ذات كفلين عظيمين وئديان صغيران كالرماتين ، كلما تحركت كان كل كفل
منهما كطفل يلعب من كثرة تحركه بالرماتين ، لأن تحرك الكفل مستلزم
لتحرك الثدي ، اهـ . وهذا بعيد جداً .

(باب قوله: الرجال قوامون)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الزوج كان له الإبلاء ولا امتناع عن قربانها ولا يمكن ذلك للمرأة إن قصدت .

ثم قال الحافظ بعد قوله وَاللَّهُ كنت لك كأبي زرع لأم زرع، زاد رواية الهيثم بن عدي في الألفاظ والوفاء لافي الفرقة والجلالة، وزاد الزبير في آخره ، إلا أنه مطلقها وإن لا أطلقك ، ومثله في رواية للطبراني ، وزاد النسائي في رواية له والطبراني : قالت عائشة رضى الله تعالى عنها يا رسول الله دبل أنت خير من أبي زرع، وفي أول رواية الزبير ، بابي وأمي لأنت خير لي من أبي زرع لأم زرع ، وكأنه وَاللَّهُ قال ذلك تطليفاً لها وطمأنينة لقلبها ودفعاً لإيها م عوم التشبيه بجملة أحوال أبي زرع إذ لم يكن فيه ما تذمه النساء سوى ذلك ، وقد وقع الإفصاح بذلك فأجابت هي عن ذلك جواب مثلها في فضلها وعلمها ، اهـ . وقال الزبيدي : قال العراقي الحديث متفق عليه من حديث عائشة دون الاستثناء ، ورواه بهذه الزيادة الزبير بن بكار والخطيب ، قال الزبيدي : ورواه بهذه الزيادة أيضاً إسماعيل بن أبي أويس ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة وقد اختلف الشراح في ذلك جداً ، قال الحافظ في الفتح : وذكر الترجمة بقوله الرجال قوامون على النساء ، فقال : إلى ههنا عند أبي ذر زاد غيره ، بما فضل الله بعضهم على بعض ، إلى قوله ، علياً كبيراً ، وبسياق الآية تظهر مطابقة الترجمة ، لأن المراد منها قوله تعالى ، فمظوهن واهجروهن في المضاجع ، فهو الذي يطابق قوله ، آلى النبي وَاللَّهُ من نسائه شهراً ، لأن مقتضاه أنه هجرهن ،

وخفي ذلك على الإسماعيل فقال : لم يتضح لى دخول هذا الحديث فى هذا الباب ولا تفسير الآية التى ذكرها ، اه . قلت : وتامم الآية ، الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتى يخافون نشوزهن فمعظوهن واهجروهن فى المضاجع ، الآية ، وبما قال الحافظ جزم العيني فى المناسبة إذ قال : مطابقتها للترجمة من حيث أن فى الآية د واهجروهن فى المضاجع ، وقد هجرهن ﷺ شهراً على ما يذكر الآن ، وبهذا يرد على الإسماعيل قوله ، لم يتضح لى دخول الحديث فى ترجمة الباب ، اه . ذكر صاحب التيسير : المطابقة بوجهين ، الأول أن إبلاؤه ﷺ كان للتنبيه والتهديد لنسائه ليتعظن ويمتنعن ويتبن عما لا يليق بشأنهن ، وقد وقع ما أراده ﷺ فناسب الحديث قوله تعالى د فمعظوهن ، والوجه الثانى : ما ذكره الحافظ وغيره من المناسبة بقوله د واهجروهن ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره لا يحتاج للنسابة إلى ذكر تمام الآية التى لم يذكرها البخارى بل الحديث مطابق لما ذكره البخارى من جزء الآية من قوله ، الرجال قوامون ، بأن الزوج لما كان له الإبلاء والامتناع وليس ذلك للمرأة فكون الرجال قوامين ظاهره أيضاً جدير بشأن البخارى أن يثبت بما أفاده الشيخ لدقته ، وأما المناسبة بقوله د واهجروهن ، ظاهر لا يليق بدقته شأن البخارى .

قوله : (إنه قد لعن الموصلات) لا يقال (١) لو كان النهى مقيداً بما إذا كان الوصل بشعر الإنسان لما أورده النبي ﷺ مطلقاً ، لأننا نقول النهى عنه بصورة الإطلاق سد للباب ، ويمكن أن يكون السؤال عن شعر الإنسان فقط فلذلك أطلق الجواب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد وجيه صحيح . وهذا مبنى على مذهب الحنفية والجمهور من أن المراد بالنهى : النهى عن وصل الشعر بالشعر وبه جزم الإمام أبو داود في سننه إذ قال : قال أبو داود : وتفسير الوصلة التي تصل الشعر بشعر النساء ، وبه جزم الإمام محمد في موطأه إذ ترجم على حديث معاوية في القصة : باب المرأة تصل شعرها بشعر غيرها ، ثم قال بعد ذكر حديث معاوية قال محمد : وبهذا نأخذ ، يكره للمرأة أن تصل شعراً إلى شعرها ، أو تتخذ قصة شعر ، ولا بأس بالوصل في الرأس إذا كان صوفاً ، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، اهـ . وبهذا قال الإمام أحمد رحمه الله كما في أبي داود كان أحمد يقول : القرامل ليس به بأس ، ثم أخرج أبو داود كما في نسخة بسنده عن سعيد بن جبير قال : لا بأس بالقرامل ، قال أبو داود : كأنه يذهب إلى أن المنهى عنه شعور النساء ، وقال الحافظ في الفتح : أخرجه أبو داود بسند صحيح عن سعيد بن جبير : والقرامل جمع قرمل بفتح القاف وسكون الراء نبات طويل الفروع لين ، والمراد به ههنا خيوط من حرير أو صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وذكر فيه مسالك الأئمة عن الشروح وكتب فروعهم كما هو بدنه ، وفيه بعد البحث الطويل وعلم مما سبق أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال :-

في رواية أخرى: عائشة رضي الله عنها (لأن) (١) بعير عائشة عقل على قرب من بيته وكانت عليها حفصة فبات قريباً منه (٢) وبعير حفصة عقل حيث كان بعقل، وكانت عليها عائشة فصارت بعيداً منه فكانت

الأول: الإباحة مطلقاً، وروى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وتمقبه النووي بأنه لا يصح عنها وحكاها الحافظ قولاً لبعضهم وقال: أحاديث الباب حجة عليه.

والثاني: مقابلة المنع مطلقاً لا بشعر ولا بغيره وهو مذهب الإمام مالك والطبري ورواية عن أحمد، وقال النووي هو الظاهر المختار وعزاه القاضى عياض إلى الأكثر.

الثالث: مذهب الإمام الشافعي أن الوصل بشعر الأذى حرام مطلقاً وفيما سوى ذلك فيجوز للزوجة أو الأمة لها سيد بأمرهما بالشعر الطاهر، وأما غير ذلك فكل الصور ممنوع.

والرابع: يختار الموفق من الحنابلة أن الممنوع وصل الشعر بالشعر مطلقاً، وأما غير الشعر فلا بأس.

والخامس: مذهب الحنفية أن الوصل بشعر الأذى حرام وبغيره يجوز وهو مذهب ابن عباس والليث وحكاها أبو عبيدة عن كثير من الفقهاء وهو مؤدى ما رواه أبو داود عن سعيد بن جبير وأحمد، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من ألفاظ الرواية إلا ما أهاده من قوله: كانت عائشة تود ليلتها أجمع، كما سيأتي، قال الحافظ: قوله

عائشة تود^(١) ليلتها أجمع أن يسمعها شيء من الهوام لتنجو من أم الفراق بالموت أو بإتيان^(٢) النبي ﷺ إليها حين يسمع ما نأها .
قوله : (فقالت : بلى) وإنما قالت^(٣) لأنها ظنت أن مراده ، تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر إليه .

و ألا تركبين الليلة بعيري ، كان عائشة رضى الله تعالى عنها أجابت إلى ذلك لما شوقها إليه من النظر إلى ما لم تكن هي تنظر . وهذا مشعر بأنهما لم تكونا حال البحر متقاربتين ، بل كانت كل واحدة منهما من جهة كما جرت العادة من السير قطارين وإلا فلو كانتا معاً لم تختص إحداهما بنظر ما لم تنظره الأخرى ، ويحتمل أن تريد بالنظر وضأة البعير وجودة سيره : اهـ .
وعلى هذا فلا مانع من أن تكونا في قطار واحد .

(١) يشكل عليه ظاهر لفظ الحديث من قوله : فلما زاولا جعلتا رجلهما بين الإذخر وتقول : رب سلط على عقرباً أو حية ، الحديث ، اللهم إلا إن يقال أن مودتها كانت طول الليلة ودعاءها وجعل رجلها بين الإذخر كان بعد الغزول .

(٢) ويستأنس ذلك بما ذكر الحافظ من رواية الإسماعيلي عن أبي نعيم شيخ البخاري بعد قوله : تلدغني ، ورسول الله ﷺ بنظر ولا أستطيع أن أقول له شيئاً .

(٣) وتقدم قريباً ما قال الحافظ : كان عائشة أجابت إلى ذلك لما شوقها إليه من النظر إلخ ، وفي تقرير المسكي قوله : ألا تركبين ، كان النبي ﷺ يركب نهراً على بعير حفصة ويردنها خلفه ، ويركب ليلاً على بعير عائشة

(باب حب الرجل بعض نسائه أفضل)

ودلالة الرواية عليه في اعتراف عمر بذلك في تقرير النبي ﷺ حين ذكر له عمر ذلك فلم يرد عليه .

ويرد فيها ، فقالت لها حفصة : ألا تركبين الليلة بعيري وأركب بعيرك ، تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر أنا أيضاً إليه ؟ فقالت إله . وقوله ، افتقدته ، أى وتفارقت عائشة رضى الله تعالى عنها عنهما فنزلت في مكان على حدة عنهما لكثرة الجيش ، اه . كذا أفاد ولم أتوصله بعد لأن قوله ، يركب نهراً على بعير حفصة ، خلاف المعروف من عادات سيرهم ، فإن المعروف السفر في الليل والزول والاستراحة في النهار كما يدل عليه روايات ليلة التعمير ، وروايات الجمع بين الظهر والمصر في البخارى وغيره ، وكذلك ما أفاده في معنى ، افتقدته ، لا يناسبه ظاهر لفظ الحديث من قوله ، افتقدته عائشة فلما نزلوا جهلت رجلها ، الحديث ، فظاهره أن الافتقاد كان قبل النزول لقوله بعده ، فلما نزلوا ، ولذا قال الحافظ : قوله ، افتقدته ، أى حالة المسيرة ، لأن قطع المؤلف صعب ، وكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ومع ذلك حكيت كلام الشيخ المكي قدس سره لجلالة شأنه وشأن شيخه نور الله مرقدهما ، وقلة فهمي وقصور نظري فلعلني لم أتوصل كلامه لمراده ، (١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك جزم الشراح لكن كلام الشيخ أوضح مما قالوا ، فقد قال الحافظ : ذكر البخارى فيه حديث ابن عباس عن ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله ، حب رسول الله ﷺ إياها ، يعنى عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه ﷺ كان يحبها أكثر من سائر نسائه ، اه .

(باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف لها)

معنى الإنصاف ^(١) القيام لاستيفاء نصيب صاحبها ، ولا ريب في أن عائشة ^(٢) لو أخذتها الغيرة في أمر ما ، وأدى ذلك إلى افتتان في دينها وكان فيه فوات حقها فافهم وتفكر .

(١) اختلفوا في مخرج ألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قوله «باب ذب الرجل إلخ» أي في دفع الغيرة عنها وطلب الإنصاف لها ، اهـ . وتبعه القسطلاني إذ قال : أي دفعه عن ابنته في غيرة وطلب الإنصاف لها ، اهـ . وقال العيني : أي هذا باب في بيان ذب الرجل بالذال المعجمة ، أي دفعه عن ابنته الغيرة وفي بيان الإنصاف لها ، والإنصاف من النصف إذا عدل ، اهـ . وفي التيسير : «باب ذب الرجل إلخ» ، بازداشتن مرد از دختر خود غیرت را این چنین شرح کرده عینی این ترجمه را او کویا کله فی زائد داشته و حاصل معنی آنکه دور کردن آنچه دختر او را در غیرت و خشم آورد می توان گفت که فی بمعنى لام است از جهت غیرت ، وقوله : «والإنصاف» أي در بیان عدالت است چنانکه از آخر حدیث معلوم شود ، اهـ .

(٢) هكذا في الأصل وهو سبق قلم والصواب بدله فاطمة ، وكذا قوله «وأدى ذلك» ، وقوله «وكان فيه فوات إلخ» ، بزيادة الواو في الموضعين غير ظاهر ، لأنه لم يبق على هذا للشرط جزاء ، والصواب حذفها من أحده الموضعين ليكون جزاء للشرط ، والأوجه حذفها من الأول ، ويكون مشغولة «وكان فيه» عطفاً على قوله «أدى ذلك» ، فتأمل ، ثم قال الحافظ : قال ابن التين : أصح ما تحمل عليه هذه القصة أن النبي ﷺ حرم على علي رضي الله تعالى عنه أن يجمع بين ابنته وبين ابنة أبي جهل ، لأنه علل بأن ذلك يؤذيه وأذيتة حرام بالاتفاق ، ومعنى قوله «لا أحرم خلاصاً» أي هو له حلال .

لولم تكن عنده فاطمة . فما الجمع بينهما الذي يستلزم تأذي النبي ﷺ لتأذي فاطمة به فلا ، وزعم غيره أن السياق يشعر بأن ذلك مباح لعلي رضي الله عنه لكنه منعه النبي ﷺ رعاية لحاظ فاطمة رضي الله تعالى عنها وقبل هو ذلك امتثالاً لأمر النبي ﷺ ، قال الحافظ : والذي يظهر لي أنه لا يبعد أن يبعد في خصائص النبي ﷺ أن لا يتزوج على بناته . ويحتمل أن يكون ذلك خاصاً بفاطمة رضي الله تعالى عنها ، ويؤخذ من ذلك أن فاطمة لو رضيت بذلك لم يمنع على من الزوج بها أو غيرها ، وفي الحديث تحريم أذى من يتأذى النبي ﷺ بتأذيه ، لأن أذى النبي ﷺ حرام اتفاقاً قليله وكثيره ، وقد جرم بأنه يؤذيه ما يؤذي فاطمة رضي الله تعالى عنها فكل من وقع منه في حق فاطمة رضي الله تعالى عنها شيء فأتأت به فهو يؤذي النبي ﷺ بشهادة هذا الخبر الصحيح ، ولا شيء أعظم في إدخال الأذى عليها من قتل ولدها ، ولهذا عرف بالاستقراء معاملة من تعاملوا ذلك بالمعقوبة في الدنيا ولعذاب الآخرة أشد . وفي الحديث أيضاً أن الغيراء إذا خشى عليها أن تفتن في دينها كان لوليها أن يسعى في إزالة ذلك كافي حكم الناشئ ، كذا قيل وفيه نظر ، ويمكن أن يضافه شرط أن لا يكون عندها من تنسلي به ويخفف عنها الحمل ، ومن ههنا يؤخذ جواب من استشكل اختصاص فاطمة رضي الله تعالى عنها بذلك مع أن الغيرة على النبي ﷺ أقرب إلى خشية الافتتان في الدين ومع ذلك فكان ﷺ يستكثر من الزوجات وتوجد منهن الغيرة كافي هذه الأحاديث ، ومع ذلك ما راعى ذلك ﷺ في حقهن كما راعاه في حق فاطمة رضي الله عنها ، ومحصل الجواب أن فاطمة رضي الله عنها كانت إذا ذاك كما تقدم فاقدة من تركز إليه عن يؤذيها ويذل وحشمتها من أم أو أخت بخلاف أمهات المؤمنين فإن كل واحدة منهن كانت ترجع إلى ما يحصل لها معه

قوله : (يا بريدة ما تخفين علينا) ناداها بذلك لتتأذى بذلك فيذكر ذلك له ﷺ فيها . وبعزل الحجاب (١) .

ذلك وزيادة عليه وهو زوجها ﷺ لما كان عنده من الملازمة ونطيب القلوب وجبر الحواطر ، بحيث أن كل واحدة ممن ترضى منه الحسن خلقه وحيل خلقه بجميع ما يصدر منه بحيث لو وجد ما يخشى وجوده من الغيرة لزال عن قرب ، اهـ .

(١) وهو نص الرواية المقدمة في كتاب الطهارة في باب خروج النساء للبراز ، بلفظ ناداها عمر : د ألا قد عرفناك يا سودة ، حرصاً على أن ينزل الحجاب ، فأنزل الله الحجاب ، ولكن بشكل عليه ما في تفسير سورة الأحزاب من حديث عائشة قالت : د خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها وكانت امرأة جسيمة لا تخفى فرآها عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال يا سودة ، الحديث ، قال الحافظ : وقد تقدم في كتاب الطهارة ما يخالف ظاهره هذه الرواية ، قال الكرماني : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب وتقدم في الوضوء أنه كان قبل الحجاب فالجواب لعلة وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني ، والحاصل أن عمر رضى الله تعالى عنه وقع في قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحرم النبوي حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : احجب نسائك ، وأكد ذلك إلى أن نزلت آية الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لا يدين أشخاص أصلاً ولو كن مستترات ، فبالغ في ذلك فمنع منه ، وأذن لمن في الخروج لحاجتهن دفعاً للشبهة ورفعاً للحرج ، وتعقبه القسطلاني إذ قال بعد حديث عائشة في التفسير : فيه تنبيه على أن المراد بالحجاب القليل حتى لا يبدو من جسدهن شيء ، لا حجب أشخاص

في البيوت ، والمراد بالحاجة البراز ، ثم ذكر القسطلاني : قول الكرماني المذكور وقال : تبعه البرماوي وقال بعد ذكر قوله : ومراده أن خروج سودة للبراز وقول عمر لها ما ذكر وقع مرتين لا ونوع الحجاب ، وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الكرماني ، قلت : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني . وذكره العيني وأقر فيه نظر ، إذ ليس في الحديث ما يدل لذلك بل ولا أعلم أحداً قال بتعدد الحجاب ، نعم يحتمل أن يكون مراده الحجاب الثاني بالنظر لإرادة عمر رضي الله تعالى عنه أن محتجين في البيوت فلا يبدن أشخاصهن فوقع الإذن لهن في الخروج لحاجتهن دفعاً للشبهة كما صرح هو به في الفتح ، وليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، اهـ . قلت : ما قال القسطلاني في المراد بكلام الحافظ أنه ليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، يأباه ما تقدم قرياً من كلام الحافظ أن المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني ، وجمع الحافظ بذلك بين الروايتين المختلفتين قبل الحجاب وبعد الحجاب ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يراد بالحجاب في الحديث الذي وقع فيه بعد الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي ، الآية ، وهي المعروفة بآية الحجاب ، ولذا ترجم عليها البخاري في كتاب الاستئذان بباب آية الحجاب ، والمراد بالحجاب في الحديث الذي ورد فيه فأنزل الله الحجاب قوله تعالى : وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، ولما كان ظاهر الآية أن لا يخرجن أصلاً وكان فيه حرج شديد ، أذن لهن في الخروج للحاجة كما في حديث هشام عن أبيه عن عائشة بلفظ : قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن ، ويستأنس ذلك مما تقدم قرياً من كلام الحافظ من قوله :

قوله : (لا تبأشر المرأة المرأة إلخ) والمباشرة (١) مادون العورة محرمة

والحاصل أن عمر رضى الله عنه وقع في قلبه إلخ ، وفي آخره : ثم قصد بعد ذلك أن لا يدين أشخاص من أعمال إلخ ، وهذا أوجه عندى للجمع بين الروايتين المتضادتين في لفظ قبل الحجاب وبعد الحجاب ، وهذا كله مبنى على الجمع بين الروايتين ، ومال الحافظ ابن كثير إلى ترجيح رواية بعد الحجاب ، فقال بعد ذكر الحديث الذى أخرجه البخارى فى الوضوء : هكذا وقع فى هذه الرواية ، والمشهور أن هذا كان بعد زول الحجاب كما رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة .

(١) أجاء الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث . وحاصله أن المباشرة المنهى عنها المقيدة بنعت الزوج هى مباشرة مادون العورة ، أما مباشرة العورة فتحرّم مطلقاً غير مقيدة بالنعت ، قال القارى : قوله ولا تبأشر المرأة ، قيل : لا نافية بمعنى الناهية ، وقيل ناهية ، والمباشرة بمعنى المخالطة والملازمة ، وأصله من لمس البشرة البشرية . والبشرة ظاهر جلد الإنسان أى لا تمس بشرة امرأة بشرة أخرى (فتنتعها) بالرفع والنصب أى فتصف نعومة بدنّها ولينة جسدها (لزوجها كأنه ينظر إليها) فيتعلق قلبه بها ويقع بذلك فتنه والمنهى فى الحقيقة هو الوصف المذكور ، قال الطيبي رحمه الله تعالى المعنى به فى الحديث النظر مع المس فتنظر إلى ظاهرها من الوجه والكفين وتجس باطنها بالمس وتقف على نعومتها وسمتها ، فتنتعها عطف على تبأشر فالنفي منصب عليهما فتجوز المباشرة بغير التوصيف ، اهـ . قال الحافظ : قال القاسمى : هذا أصل لمالك فى سد الذرائع ، فإن الحكمة فى هذا النهى خشية أن يعجب الزوج الوصف المذكور فيفضى ذلك إلى تطليق الواصفة أو الافتتان بالموصوفة ، وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد بأبسط من هذا ، ولفظه لا ينظر الرجل

إذا تقيدت بالنعت للأجنبي ، وأما (١) مباشرة العورة بالعورة من غير حائل فلا تنزعت حرمتها على النعت والوصف فإن (٢) ما حرم النظر إليه حرم مسه .

(ب قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟)

أراد (٣) إثبات ذلك قياساً على ما ذكر في الحديث أن أبا بكر دخل عليهما

إلى عورة الرجل ، الحديث ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن حديث الباب وحديث أبي سعيد واحد ، وليس كذلك فإنهما حديثان مختلفان والنهي في حديث أبي سعيد مطلق ليس بمقيد بالنعن للزوج ، وهو الذى أشار إليه الشيخ بقوله : وأما مباشرة العورة بالعورة إلخ ، فهو منهى عنه بدون النعت للزوج أيضاً ، فالمراد بالمباشرة فى أحدهما غير المراد فى الآخر .

(١) وهذا هو المذكور فى حديث أبي سعيد ، قال الحافظ : وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبي سعيد : لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة ، ولا يفضى الرجل إلى الرجل فى الثوب الواحد ، ولا تنفضى المرأة إلى المرأة فى الثوب الواحد ، اه .

(٢) وهذا ظاهر لأن المس أغلظ من النظر ، فى الدر المختار (وما حل نظره حل لمسّه) إذا أمن الشهوة على نفسه وعليها ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل رأس فاطمة ، وقال عليه السلام : من قبل رجل أمه فكأنما قبل عتبة الجنة . وإن لم يأمن ذلك أو شك فلا يحل له النظر والمس (إلا من أجنبية) فلا يحل مس وجهها وكفها وإن أمن الشهوة لأنه أغلظ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح وبهذا وجه فى تقرير المحكى إذ قال قوله ورأسه على نخدى فيه الترجمة لأنه لما جاز أن يرى أحد هذه الحالة بين المرء وزوجته ، جاز أن يقول له : هل أعرستم الليلة ؟

والنبي ﷺ واضع رأسه على فخذه ، فلما لم يمنعه ذلك علم جواز سؤاله عن الإعراس بالطريق الأولى لأنه أدون من وذلك أيسر .

لعدم الفرق بينهما ، اه . وليست هذه الترجمة في نسخة الفتح ، بل فيها باب طعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب ، قال الحافظ : زاد ابن بطال في شرحه ههنا : وقول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قال ابن المنير : ذكر فيه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها في قصة أبي بكر معها وهو مطابق للركن الأول من الترجمة ، قال : ويستفاد الركن الثاني منهما من جهة أن الجامع بينهما أن كلا الأمرين مستثنى في بعض الحالات ، فإمسك الرجل خاصرة ابنته ممنوع في غير حالة التأديب ، وسؤال الرجل عما جرى له مع أهله ممنوع في غير حالة المباشرة أو التسلية أو البشارة ، قال الحافظ : وجدت هذه الزيادة في نسخة الصغاني مقدمة ولفظه باب قول الرجل إلى آخره ، وبعده وطعن الرجل إلى آخره ، والذي يظهر لي أن المصنف أدخل بياضاً ليكتب فيه الحديث الذي أشار إليه وهو هل أعرستم ، أو شيئاً مما يدل عليه ، وسيأتي هذا الحديث في أوائل كتاب العقيدة بلفظ : هل أعرستم الليلة ؟ ، في قصة أم سليم مع زوجها في موت ابنها ، انتهى مختصراً . وهذه الترجمة موجودة في نسخة العيني ، وقال وهذا المقدار زاده ابن بطال في شرحه ولم يذكره غيره إلا باب طعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب ، ثم قال ابن بطال : لم يخرج البخاري فيه حديثاً ، وأخرج في أول كتاب العقيدة رواية أنس فذكر الحديث المذكور في كلام الحافظ ، اه . وقال الكرماني : فإن قلت : الحديث كيف يدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قلت : هذا مفقود في أكثر النسخ ، وعلى تقدير وجودها فوجهه أن

البخاری کثیراً یترجم ولا یذكر حديثاً يناسبه إسمعراً بأنه لم يوجد حديث بشرط يدل عليه ، قال شارح التراجم أما الترجمة الأولى فحقها أن يذكر لها ما يطابقها ، وهو حديث أبي طلحة أي الآتي في العقيقة ، وقد يجاب بأنه لما كانت كل واحدة من الجانبين ممنوعة في غير الحالة التي ورد فيها كان ذلك جامعاً بينهما . فإن طعن الخاصرة لا يجوز إلا بخصوصاً بحالة العتاب ، وكذلك سؤال الرجل عن الجماع لا يجوز إلا في مثل حال أبي طلحة في تسليته عن مصيبتة وبشارته بغير ذلك ، اه . وقال صاحب التيسير : بوشيده نه مانند که حدیثی که درین باب آورده دلالتی بر جزء اول ترجمه ندارد و در امثال آن عذریکه کرده اند که مؤلف اول ترجمه نوشته و در مرویات خود حدیثی دیگر موافق شرط خود نیافته ترجمه بی حدیث مانده است چنانکه کرمانی درین جای گیرید اینجا این عذر درست نیست از آنکه حدیثی که در آنجا آمده که موافق شرط خود نیافته کتاب ایراد یافته مطابق این ترجمه است پس این ترجمه ساختن و تغافل زدن ازین حدیثی که تمام مطابقت داشت وجهی ظاهر نیست صاحب شرح تراجم دست و پائی زده و شیخ ابن حجر نیز مقید شده که توجیه کند و تراز است کرد ، اه . و لایبعد عند هذا العبد الضعیف المتبلی بالسینات المعترف بالتقصیرات ، وهو المعروف عندی فی امثال هذه المواضع أن الإمام البخاری رضی الله عنه کثیراً ما یخلى الأبواب عن الروایات تشجيعاً للأذهان إشارة إلى أنه یثبت بحديث ما وارد فی صحیحہ فینبغی أن یجهد فی التبع والتدبر بسهر اللیالی .

كتاب "الطلاق"

قوله : (في بيت في نخل في بيت) لما كان (١) المقصود ذكر نزولها في بيت واقع في نخل ولم يكن لفظ في بيت كافياً ، لذلك زاد لفظ في نخل فتوهم أن يكون بدلا غلطاً عنه أو يكون المعنى أنزلها في نخل ، إلا أن ذكر البيت تشبيه أو مجازاً أعاد لفظ البيت ثانياً لدفع هذه الاحتمالات .

(١) بحط الكلام عليه لغة وشرعاً في الأوجز ، وفيه أنه اسم بمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام ، وهو في اللغة : حل الوثاق ، وفي الدر المختار : هو لغة رفع القيد لكن جعلوه في المرأة طلاقاً ، وفي غيرها إطلاقاً ، فلذا كان أنت مطلقة بالسكون كناية ، وفي البحر : إنه يستعمل في النكاح بالتطليق ، وفي غيره بالإطلاق ، حتى كان الأول صريحاً والثاني كناية ، قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلي ورد الشرع بتقريره ثم الطلاق قد يكون حراماً أو مكروهاً أو واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، إلى آخر ما بسط في الأوجز .

(٢) قال الحافظ : قوله ، في بيت في نخل ، في بيت ، هو بالتثنية في الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا عن الجونية وإما عطف بيان ، وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال في الكلام على الرواية أتى بعدها : تزوج رسول الله ﷺ أميمة بنت شراحيل ، ولعل التي نزلت في بيتها بنت أخيها ، وهو مردود ، فإن مخرج الطريقتين واحد وإنما جاء الوهم من إعادة لفظ في

بيت ، اه . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في اسمها وجمع بينها بقوله
 لعل اسمها ولقبها أميمة ، وقال العيني : قوله ، في بيت في نخل في بيت ، كلها
 بالتثنية ، وقوله ، أميمة ، بالرفع بدل من الجونية أو عطف بيان لها ، اه .
 وقال القسطلاني : قوله ، في بيت أميمة إلخ ، بإضافة بيت لأميمة ، وكذا في
 النمرع وأصله وغيرهما مما رأيته في الأصول ، قال الحافظ ابن حجر وتبعه
 العيني كالكرمانى بالتثنية في السكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا من الجونية
 وإما عطف بيان ، وزاد في الفتح فقال : وظن بعض الشراح أنه بالإضافة
 فقال إلى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ، ثم قال القسطلاني فليتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن بعض الجهلة أوردوا على النبي ﷺ بأنه كيف
 بسط يده الشريفة إلى الأجنبية ، والبعض الآخر أوردوا على الإمام
 البخارى في تخريجه هذه القصة في كتابه ، وهذا كله نشأ من الجهالة ، فقد
 قال الحافظ : واعترض بعضهم بأنه لم يتزوجها إذ لم يجر ذكر صورة العقد
 وامتنعت أن تهب له نفسها فكيف يطلقها ؟ والجواب أنه ﷺ كان له
 أن يزوج من نفسه بغير إذن المرأة وبغير إذن وليها ، فكان مجرد إرساله
 إليها وإحضارها ورغبته فيها كافياً في ذلك . ويكون قوله ، هي لى نفسك ،
 تعبيراً لحاظها واستمالة لقلبها ، ويؤيده قوله في رواية لابن سعد أنه اتفق
 مع أبيها على مقدار صداقتها وأن أباهما قال له إنها رغب فيك وخطبت
 إليك ، اه . وسبق إلى ذلك الجواب الكرمانى ، فإن قلت : كيف دل الحديث
 على الترجمة إذ لا طلاق إذ لم يكن ثمة عقد نكاح إذ ما وهبت نفسها ولم
 يكن أيضاً بالمراجعة إذ قال بعد الخرج ، إلحقها أهلها ، قلت : له ﷺ أن

يتزوج من نفسه بلا إذن المرأة ووليها ، وكان صدور قول : هي نفسك لي ،
منه لاستئالة خاطرها ، وأما حكاية المواجهة فقد ثبت في الحديث السابق أنه
خاطبها بقوله : الحق بأهلك ، وأمره أبا أسيد بالإلحاق بعد الخروج لا ينافيه
بل يعضده ، اه . وبهذا الجواب جزم صاحب التيسير ، إذ أورد أولاً بعدم
المناسبة بالترجمة بأن النكاح لم ينعقد لأن المرأة ما وهبت نفسها ، ثم أجاب
عنه بأنه ﷺ كان له الزوج بدون إذن المرأة ووليها ، وقوله ﷺ : هي
نفسك ، كان استئالة لخاطرها ، انتهى ملخصاً معرباً . والأوجه عندى في الجواب
أنه ﷺ قد تزوجها قبل ذلك ، وبذلك جزم الشيخ المكي في تقريره إذ قال :
قوله : هي نفسك ، أى سلمى ، أما نفس النكاح فقد وجد قبل هذه القصة
كما يصرح به في السطر الرابع ، اه . أى في الرواية المتعلقة الآتية عن الحسين ،
قال الحافظ : وصله أبو نعيم في المستخرج ، اه . وفيه التصريح بتزوجه ﷺ
إياها ، وأيضاً يدل عليه تطبيقه ﷺ إياها كما في حديث الباب من قوله
ﷺ : الحق بأهلك ، وذكر الحافظ من رواية ابن سعد عن الزهري
بلفظ : فاستماذت منه فطلقها ، فكانت تلقت البعير وتقول أنا الشقية ، وفي
تقرير البنجاني قوله : فقالت أعوذ ، هذا القول منها لعدم علمها بأنه رسول الله
ﷺ لما جاء في الروايات ، ثم أخبرت أنه الرسول ﷺ ، اه . قلت : قال
الحافظ في الفتح : قيل يحتمل أنها لم تعرفه ﷺ فخطبته بذلك ، وسياق القصة
من مجموع طرقها يأتى هذا الاحتمال ، نعم سياتى في آخر الأثرية من حديث
سهل قال : ذكر النبي ﷺ الحديث ، وفيه : فلما كلها قالت أعوذ بالله منك ،
قال : لقد أعدتكم منى ، فقالوا لها : أندرين من هذا ؟ هذا رسول الله ﷺ

(قوله باب " من أجاز طلاق الثلاث)

جاء ليخطبك ، قالت كنت أنا أشقى من ذلك ، إلى آخر ما قال . يؤيد ذلك أن كانت القصة متحدة ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر أجمعوا على أن النبي ﷺ تزوج الجونية ، واختلفوا في سبب فراقه ، فقال قتادة لما دخل عليها دعاها فقالت: تعال أنت . فطلقها ، وقيل كان بها وضح كالعامرية ، قال وزعم بعضهم أنها قالت: أعوذ بالله منك فقال قد عذت بمعاذ ، وقد أعاذك الله مني ، فطلقها ، قال وهذا باطل إنما قال له هذا امرأة من بنى النضر وكانت جميلة تخاف نساؤه أن تغلبن عليه فقلن لها إنه يعجبه أن يقال له نعرذ بالله منك ، ففعلت فطلقها ، كذا قال ، وما أدري لم حكم ببطلان ذلك مع كثرة الروايات الواردة فيه وثبوته في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها في صحيح البخاري والقول الذي نسبته بقتادة: ذكر أبو سعيد النيسابوري عن شريق بن قظامي ، وفي رواية لابن سعد عن أبي أسيد قال: تزوج رسول الله ﷺ امرأة من بنى الجون فأمرني أن آتيه بها فأتيتها بها فأنزلتها بالشوط ، ثم أتيت النبي ﷺ فأخبرته ، فخرج يمشي ونحن معه . وفي رواية لابن سعد أن النعمان بن الجون الكندي أتى النبي ﷺ مسلماً فقال: ألا أزوجك أجمل أيم في العرب فتزوجها: وبعث معه أبا أسيد الساعدي ، فقال أبو أسيد : فأنزلتها في بني ساعدة ، فدخل عليها نساء الحى فرحين بها وخرجن فذكرن من جمالها ، وهن وسياقن شيء من الكلام على ذلك في كلام الشيخ قدس سره في آخر كتاب الأثرية .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قد أشبع الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه في الدر المنضود على سنن أبي داود ، وقد عرفت في

مقدمة اللامع أن الشيخ الكندي هو قدس سره قد ابتلى بيده نزول الماء في العين في هذا الزمان ، وكان جهد الشيخ والتلامذة كلهم تنعيم الدورة كما تقدم في المقدمة من كلام والدي المرحوم: كان همنا تنعيم الدورة عند حضرة الشيخ قدس سره أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث إلخ ، ولذا ترى غاية الاختصار في الأبواب الآتية ، ومسألة الباب شهيرة ، وفي حاشية البخارى لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى: وضع البخارى هذه الترجمة إشارة إلى أن من السلف من لم يحز وقوع الطلاق الثلاث فيه خلاف فذهبت الظاهرية وغيرهم إلى أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً معاً فقد وقعت عليها واحدة ، واحتجوا على ذلك بما رواه مسلم من حديث أبي الصهباء قال لابن عباس: أنعم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ ، الحديث ، وقيل: لا يقع شيء ، وذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعدهم ، منهم الثورى وأبو حنيفة وأصحاب مالك والشافعى وأصحابه وأحمد وأصحابه وإسحق وأبو ثور وآخرون كثيرون على أن من طلق امرأته ثلاثاً وقع ولكنه يأثم ، وقالوا : من خالف فيه فهو شاذ مخالف لأهل السنة ، اهـ .

قال الموفق : إن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً فهي ثلاث وإن نوى واحدة لا نعم خلافاً لأن اللفظ صريح في الثلاث والنية لا تعارض الصريح إلى آخر ما بسطه ، قلت : وأجاب الشيخ قدس سره في الدر المنضود عن حديث ابن عباس المذكور ، والأحاديث الأخر الموهمة لجعلها واحدة ، وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز أيضاً ، ثم قول البخارى قال ابن الزبير: لا أرى أن ترث مبتوتة إلخ ، كتب الشيخ المسكى في تقريره : قوله

(باب من قال لامرأته أنت على حرام)

ومذهب^(١) الحنفية أنه إن نوى بذلك يمينا كان يمينا، وإن ثلاثا فثلاث، وإن واحدة بائنة فذلك .

ولا أرى أن تراث، أي وإن مات الزوج في عدتها ، وقال الشعبي تراثه وإن كان الزوج مات بعد انقضاء عدتها فاعترض عليه ابن شبرمة وقال له أنتزوج هي إذا انقضت عدتها؟ قال الشعبي نعم، فقال ابن شبرمة : فلو مات الزوج الثاني فهي تراث منه أيضاً حينئذ جمع لها الميراثان ، والميراث فرع النكاح ، فلم أنها منكوحة للأنثين على قولك فما تقول ؟ فتحير الشعبي ورجع عن قوله المذكور، اهـ . قلت : وبسط الكلام على طلاق المريض أيضاً في الأوجز، وفيه حكى صاحب التعليق المهجد عن البناية فيه ثني عشرة مذهب للعلماء ، منها أنه لا يقع طلاقه حكاه ابن حزم عن عثمان ، ومذاهب الأئمة الأربعة على ما حكاه هو وصاحب المحلى أربعة أقوال ، الأول : أنها تراثه ما لم تزوج زوجا غيره وإن انقضت عدتها ، وهو قول أحمد . الثاني : أنها تراثه وإن تزوجت بعشرة أزواج وهو مذهب مالك . الثالث : لا تراثه أصلا لا قبل الدخول ولا بعده ، وهو قول الظاهرية والجديد للشافعي . وفي التقديم ثلاثة أقوال : مثل أقوال الأئمة الثلاث . الرابع من مذاهب الأئمة : تراثه مادامت في العدة ، وهو مذهب الحنفية وجماعة ، ذكرت في الأوجز مع البسط في فروع المسألة .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه قال الحافظ : في المسألة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبي إلى ثمانية عشر قولاً وزاد غيره

عليها، قال القرطبي : قال بعض علمائنا سبب الاختلاف أنه لم يقع في القرآن صريحاً ولا في السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه في حكم هذه المسألة فتجاذبها العلماء ، فمن تمسك بالبراءة الأصلية قال : لا يلزمه شيء ، ومن قال إنه يمين أخذ بظاهر قوله تعالى : « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » ، بعد قوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » ، ومن قال نجس الكفارة وليست بيمين ، بناء على أن معنى اليمين التحريم فوقعت الكفارة على المعنى ، ومن قال : تقع به رجعية حمل على أقل وجوهه الظاهرة ، ومن قال بانه فلا استمرار التحريم مالم يحدد العقد ، ومن قال ثلاثاً حمل اللفظ على منتهى وجوهه ، ومن قال ظهار نظر إلى معنى التحريم ، اه مختصراً . وذكر ابن القيم في الهدى ثلاثه عشر مذهباً أصولاً تفرعت إلى عشرين مذهباً ، وذكر في إعلام الموقعين خمسة عشر مذهباً ، وبسط تفصيل المذاهب الخمسة عشر في الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفت الروايات عن الأئمة في ذلك ، والمرجح عندهم ما في فروعهم ، قال الموفق : إذا قال لزوجه أنت على حرام وأطلق فهو ظهار ، وأما إن نوى غير الظهار فالمنصوص عن أحمد أنه ظهار نوى الطلاق أولم ينو ، وفي الروض المربع : هو ظهار وإن نوى به الطلاق ، وعده في شرح الإقناع للشافعية من ألفاظ الكناية ، قال البجيرمي : كناية إن قصد به الطلاق وقع وإلا فلا ، ومع عدم النية يلزمه كفارة يمين ، وعده صاحب الهداية من فروع الحنفية في الكنايات التي إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بانه وإن نوى ثلاثاً كانت ثلاثاً ، ثم قال في الإيلاء : إن قال أردت التحريم أولم أرد شيئاً فهو يمين بصير به مولياً ، وقال الباجي : الذي ذهب إليه مالك

أنها في المدخول بها ثلاث نوى واحدة أو ثلاثا ، وإن زعم أنه لم ينو طلاقا لم يصدق ، وأما غير المدخول بها فإن ما لكاتبه ، انتهى ما في الأوجز ملخصاً . والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن البخارى مال في هذه المسألة إلى مذهب الإمام مالك كما تدل عليه الروايات الواردة في ذلك ، ولا يقال إن المعروف من دأبه أن ميله يظهر من الآثار الواردة في الباب ، وذكر أولاً أثر الحسن وهو يشعر إلى أنه مال إلى مذهب الشافعى ، فإن مسلك الشافعى موافق لأثر الحسن لأن الإمام البخارى ذكر ههنا أقوال العلماء المختلفة منها قول الحسن أيضا ، وهو الذى اختاره مولانا الشيخ محمد حسن المسكى إذ قال : غرض البخارى أن الحرام طلقات ثلاثة البتة ، ولا اعتبار فيه للنية لأن الحرام في عرف أهل العلم لا يقال إلا على مطلقة الثلاث ، فلو قال لامرأته : أنت على حرام يقع الثلاث لا محالة ، ولا يصح فيه نية الواحد والاثنين ، كما هو مذهب مالك ، وقوله ولأنه لا يقال ، أى في عرف أهل العلم ، اه . وفي تقريره الآخر قوله : قال أهل العلم ، تأييد لقول الحسن ، وقوله دسموه حراماً ، فثبت أن الطلاق يطلق عليه حرام ، فلو نواه به يكون طلاقاً ، قوله وليس هذا إلخ ، دفع ما يقال إن تحريم الطعام لا يجعل الطعام حراماً أصلاً ، وإن كان نواه به بل هو يمين قطعا فلذلك تحريم المرأة ينبغى أن لا يجعلها حراماً ومطلقة بل لو نواه ينبغى أن يكون يمينا كما في الطعام ، وحاصل الدفع أن تحريم الطعام ليس في اختياره ، بل هو في اختيار الله تعالى ، أما تحريم المرأة فهو في اختياره لأنه يملك الطلاق ، ولهذا تحريم الأمة يكون يمينا ولا يكون طلاقاً لعدم قدرته على الطلاق فيها ، اه .

قوله : (قال أهل العلم) استدلال^(١) على وقوع الثلاث بلفظ الحرام إذا نوى به الطلاق ، ويستنبط منه الحكم في غير الثلاث .

(١) وتقدم قريباً ما قال الشيخ المكي في شرح هذا الكلام ، وقال الحافظ : قوله وقال أهل العلم ، إلخ ، أى فلا بد أن يصرح القائل بالطلاق أو يقصد إليه فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، اهـ . وقال العيني : لما وضع الترجمة بقوله ومن قال لامرأته أنت على حرام ، ولم يذكر الجواب أشار بقوله وقال أهل العلم إلخ ، إلى أن تحريم الحلال ليس على إطلاقه فإن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، ومعنى قوله فقد حرمت عليه ، قوله وفسمه ، أى فسموه العلماء حراماً بالطلاق ، أى بقول الرجل طلقت امرأتى ثلاثاً ، اهـ . وقال القسطلاني : قوله وقال الحسن نيته ، أى فإن نوى طلاقاً وإن تعدد أو ظاهراً وقع المنوى لأن كلا منهما يقتضى التحريم فجاز أن يكنى عنه بالحرام ، أونواهما معا أو مرتباً تخيير وثبت ما اختاره منهما ، ولا يثبتان جميعاً لأن الطلاق يزيل النكاح ، والظاهر يستدعى بقاؤه ، هذا مذهب الشافعية . وقوله وقال أهل العلم إلخ ، أى سموه حراماً بالتصريح بالطلاق والفراق بأن يتلفظ بأحدهما أو يقصده ، فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، وقال صاحب المصابيح من المالكية : يعنى فإذا كانت الثلاث تحريماً كان التحريم ثلاثاً ، وهذا غير ظاهر لجواز أن يكون بينهما عموم وخصوص كالخيران والإنسان ، وحاول ابن المنير الجواب عن البخاري بأن الشرع عبر عن الغاية القصوى بالتحريم وأما (*) تدية الشراء ماهر أو ضمه منه فدل ذلك على أن الذين كانوا لا يعلمون أن الثلاث محرمة ولا أنها الغاية يعلمون أن التحريم هو الغاية ، ولهذا بين لهم أن الثلاث تحرم فالمستدل به في

الحقيقة إنما هو الإطلاق مع السياق ، وما من شأن العرب أن تعبّر بالعام عن الخاص ، ولو قال القائل لإنسان بين يديه يعرف بشأه وينبه على قدره هذا حيوان ، لكان متهمكاً مستخفاً ، فإذا عبر الشرع عن الثلاث بأنها محرمة فلا يحمل على التعبير عن الخاص بالعام لئلا يكون وكيكاً ، والشرع مفزّه عن ذلك فإذا هما سواء لا عموم بينهما ، ويدل هذا على أن التحريم كان أشهر عندهم بالغلظ والشدّة من الثلاث ، ولهذا فسرّه لهم به ، قال : وهذا من لطيف الكلام ، وأما كون التحريم قد يقصر عن الثلاث فذلك تحريم مقيد ، وأما المطلق منه فالثلاث ، وفرق بين ما يفهم لدى الإطلاق وبين ما لا يفهم إلا بقيد . اهـ .

وتعقبه البدر فقال : قوله وما من شأن العرب أن تعبّر بالعام عن الخاص مشكل ، اللهم إلا أن يريد في بعض المقامات الخاصة فيمكن ، وسياق كلامه يفهم ذلك عند التأمل ، اهـ . وقول ابن طال إن البخارى يرى أن التحريم ينزل منزلة الطلاق اثلاث للإجماع على أن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، فلما كانت الثلاثة تحرمها كان التحريم ثلاثاً ، ومن ثم أورد حديث رفاعة محتجاً به لذلك تعقبه في الفتح فقال الذى يظهر من مذهب البخارى أن الحرام ينصرف إلى نية القائل ، ولذا صدر الباب بقول الحسن وهذه عادته في موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابي أو تابعي فهو اختياره ، وحاشا البخارى أن يستدل بكون الثلاث تحرم أن كل تحريم له حكم اثلاث مع ظهور منع الحصر لأن الطلقة الواحدة تحرم غير المدخول بها مطلقاً والباقي تحرم المدخول بها إلا بمقصد جديد وكذا الرجعية إذا انقضت عدتها فلم ينحصر التحريم في الثلاث ، وأيضاً فالتحريم أعم من

قوله : (لأنه لا يقال للطعام الحل حرام) فلم يحتمل إلا^(١) اليقين بخلاف المرأة فإنها تصير حراماً بتحريمه إياها عليه فاحتمل طلاقاً ويميناً والمصير في مثله النية .

التطبيق ثلاثاً ، فكيف يستدل بالأعم على الأخص ، انتهى ما في القسطلاني ملخصاً من الفتح . قلت : وكان رأيي أولاً في ذلك ما ذهب إليه الحافظ من أن ميل البخاري إلى قول الحسن كما هو الظاهر من صنيعه لكن النظر الدقيق يشعر إلى أنه مال إلى قول مالك للروايات المنوعة الواردة في الباب ، ولم يقتصر البخاري على قول الحسن فقط بل ذكر في الترجمة أقوالاً أخرى أيضاً .

(١) قال الحافظ : قال المهلب من نعم الله تعالى على هذه الأمة فيما خفف عنهم أن من قبلهم كانوا إذا حرموا على أنفسهم شيئاً حرم كما وقع ليعقوب عليه السلام يخفف الله ذلك عن هذه الأمة ونهاهم أن يحرموا على أنفسهم شيئاً مما أحل لهم فقال تعالى دياأبها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، وأظن البخاري أشار إلى قول أصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة وبين الطعام والشراب ، وبين أن الشيشين وإن استويا من جهة قد يفترقان من جهة أخرى ، فالزوجة إذا حرمها الرجل على نفسه وأراد بذلك تطليقها حرمت ، والطعام والشراب إذا حرمه على نفسه لم يحرم ، وقد اختلف العلماء فيمن حرم على نفسه شيئاً ، فقال الشافعي : إن حرم زوجته أو أمته ولم يقصد الطلاق ولا الظهار ولا العتق فعليه كفارة يمين ، وإن حرم طعاماً أو شراباً فلفو ، وقال أحمد : عليه في الجميع كفارة يمين ، انتهى مختصراً . وفي الإكليل شرح مدارك التنزيل عن كتاب : رحة الأمة في اختلاف الأئمة ، : اختلفوا في الرجل إذا حرم طعامه أو شرابه أو أمته ، فقال

قوله: (إذا حرم امرأته ليس بشيء) إذا لم ينو^(١) الطلاق واستدل عليه بتحريم النبي ﷺ العسل والمارية فلم يحرمها عليه، فأما إذا نوى الطلاق يحرم عليه المرأة لنصوص أخر دالة على وقوع الطلاق بالفاظ دائرة بين الطلاق وغيره .

(باب لا طلاق قبل النكاح)

و أنت تعلم^(٢) أنا لم نقل

أبو حنيفة وأحمد : هو حالف وعليه كفارة يمين بالحنث ، وقال الشافعى : إن حرم الطعام أو الشراب أو الملبوس فليس بشيء ولا كفارة عليه ، وإن حرم الأمة فقولان : أحدهما لا شيء عليه ، والثانية لا يحرم ولكن عليه كفارة يمين ، وهو الراجح ، وقال مالك : لا يحرم عليه شيء من ذلك على الإطلاق ولا كفارة ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله ليس بشيء يحتمل أن يريد بالنفي التطليق ، ويحتمل أن يريد به ما هو أعم من ذلك ، والأول أقرب ، ويؤيده ما تقدم في التفسير ، موضعها في الحرام يكفر ، وأخرجه الإسماعيلي من طريق آخر بلفظ إذا حرم الرجل امرأته فإنما هي يمين بكفرها فعرف أن المراد بقوله ليس بشيء أى ليس بطلاق ، انتهى مختصراً .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وفيه : أن العلماء كافة أجمعوا على أن تنجز الطلاق على الأجنبية لا يصح مثل أن يقول أحد زوج فلان طالق أو هذه المرأة طالق . وإن تزوجها بعد لا يقع أيضاً عليها الطلاق ولا خلاف بينهم في ذلك أصلاً ، أما تعليق الطلاق بالخلاف فيه شهير معروف

بوقوعه (١) قبل النكاح حتى يجرى علينا شيء.

في الفقه والأصول ، ومذهب الحنفية في ذلك أن الرجل إذا علق الطلاق أو العتق على الملك أو سبب الملك فيصح التعليق وينفذ في الطلاق والعتق معاً مثل أن يقول الرجل إذا زوجت فلانة فهي طالق ، أو كل امرأة أتزوجها فهي طالق ، أو إن ملكك هذا العبد فهو حر ، أو كل عبد ملكته فهو حر ، فينفذ الطلاق والعتق في الصرر كلها ، قول واحد لاخلاف بين الحنفية في ذلك ، ولا يصح الطلاق ولا العتق عند الشافعية لا تنجيزاً ولا تعليقاً ولا تخصيصاً ، والإمام أحمد في ذلك ثلاث روايات : الأولى مثل الحنفية ، والثانية مثل الشافعية ، والثالثة التفريق بين الطلاق والعتق ، ففي الطلاق مثل الشافعية ، وفي العتق مثل الحنفية ، واختلفت الحنابلة في الترجيح فمنهم من رجح الرواية الثانية كالشافعية ، ومنهم من اختار الثالثة كالخزرجي ، والإمام مالك في ذلك ثلاث روايات : الأولى المرجوحة عدم الوقوع مطلقاً وهي رواية ابن وهب والمخزومي عنه . والثانية التوقف في ذلك ، والثالثة الراجحة في المذهب وهو المشهور المعروف من مذهبه ، والمختار عند المالكية أنه إن عين امرأة أو عبداً مثل أن يقول إن تزوجت هذه المرأة أو ملكك هذا العبد أو نسبهما إلى قبيلة أو مكان أو زمان لزمه الطلاق والعتق ، وإن أطلق وعمم مثل أن يقول كل امرأة أتزوجها أو كل عبد ملكته فلا ينفذ الطلاق ولا العتق ، إلى آخر ما بسطه في الأوجز .

(١) قال العيني : قال الكرماني مذهب الحنفية صحة الطلاق قبل النكاح فأراد البخاري الرد عليهم ، قال العيني : لم تقل الحنفية إن الطلاق يقع قبل وجود النكاح ، وليس هذا بمذهب لأحد ، فاعجب من الكرماني ومن وافقه في كلامه هذا كيف يصدر منهم مثل هذا الكلام ثم يردون به عليهم

من احتجاجاته ^(١) التى ساقها .

من غير وجه ، وإنما تشبههم فى هذا بمسألة التعليق يقع فيه الطلاق عندنا خلافاً للشافعية ، ويحتجون فى ذلك بقول ابن عباس على ما يجرى الآن وبما رواه أحمد وابن ماجة من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا نذر لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا طلاق لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا بيع فى ما لا يملك ، والخنفية يقولون هذا تعليق بالشرط وهو يمين فلا توقف صحته على وجود ملك المحل كاليمين بالله ، وعند وجود الشرط يقع الطلاق وهو طلاق بعد وجود النكاح ، فكيف يقال إنه طلاق قبل النكاح ، والطلاق قبل النكاح فيما إذا قال لأجنبية أنت طالق فهذا كلام لغو ، وفى مثل هذا يقال لا طلاق قبل النكاح ، والحديث المذكور لم يصح ، قاله أحمد ، وقال أبو الفرج : روى بطريق خفية (*) بمرّة ، وقال ابن العربى أخبارهم ليس لها أصل فى الصحة فلا تستغل بها وإن صح فهو محمول على التنجيز ، انتهى مختصراً .

(١) وفى حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى : قوله ويروى فى ذلك إلخ ، صيغة القرض توىء إلى أنه ليس عنده خبر مرفوع صحيح فيه كذا فى المعنى ، لكن عبارة الترجمة تشعر بأن المختار عنده ذلك (خير جارى) قال الكرماني : مقصوده من تعداد هؤلاء الجماعة الثلاثة والعشرين من الفقهاء الأفاضل الإشعار بأنه يكاد أن يكون إجماعاً على أنه لا تطلق قبل النكاح واعلم أنهم كلهم تابعيون إلا أولهم - يعنى علياً رضى الله عنه - فإنه صحابي ، وإلا ابن هرم فإنه من تبع التابعين ، قال فى الفتح : وقد تجوز البخارى فى نسبة جميع من ذكر عنهم إلى القول لعدم الوقوع مطلقاً مع أن بعضهم

يفصل وبعضهم يختلف عليه ، ولعل ذلك هو النكتة بتصديره النقل عنهم بصيغة التريض ، والمسألة من الخلافات الشهيرة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة فيها أنها محمولة على نفي التنجيز لأنه هو الطلاق ، أما المعلق به فليس به بل غرضه أن يصير طلاقاً ، وذلك عند الشرط والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهرى ، انتهى ما فى الحاشية مختصراً . قلت : وما قال الكرماني من قوله ثلاث وعشرين من الفقهاء وتبعه القسطلاني وغيره يخالف تعداد المذكورين فى النسخ فإنهم أربعة وعشرون فى نسخة الكرماني والقسطلاني وغيرهما من النسخ ، وقد تقدم ما قال الحافظ : قد تجوز البخارى فى نسبة الجميع إلى القول بعدم الوقوع مطلقاً ، قلت : هو كذلك كما فى الآثار المذكورة المفصلة فى الفتح فقد قال الحافظ فى الفتح : أخرج ابن أبى شيبة عن سالم والقاسم وقوعه فى المعينة ، فى ابن أبى شيبة عن حفظة قال : سئل القاسم وسالم عن رجل قال : يوم أتزوج فلانة فهى طالق ، قال : هى كما قال ، قال الحافظ : وأما الشعبي فروى وكيع عنه قال : إن قال كل امرأة أتزوج فهى طالق فليس بشئ ، وإذا وقت لزمه ، قال الحافظ : ومن رأى وقوعه فى المعينة دون التعميم غير من تقدم إبراهيم النخعي : أخرجه ابن أبى شيبة عن منصور عنه ، قال إذا وقت وقع ، وبإسناده إذا قال كل فليس بشئ ، ومن طريق حماد بن أبى سليمان مثل قول إبراهيم . وأخرجه من طريق الأسود عن ابن مسعود ، وإلى ذلك أشار ابن عباس فإنه أقدم من أنفى بالوقوع وتبعه من أخذ بمذهبه كالنخعي ثم حماد إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على الآثار فى ذلك ، قلت : وقد أخرج مالك فى الموطأ أنه بلغه أن عمر

قوله : (إذا بدأ بالطلاق فله شرطه) أشار^(١) بذلك إلى أن لفظ الطلاق لا يكون سبباً لوقوعه ما لم يحاطمه النية فإن من قال أنت طالق ، وكان من نيته تقييده بشرط حتى عقبه بالشرط فقال : إن دخلت الدار لم يقع طلاقه هذا ما لم تدخل الدار فلو كان الطلاق واقعاً بمجرد اللفظ لما أفاد تقييده هذا بالشرط لتقدم الطلاق ووقوعه ، وإن كانت نيته أن يقيده

ابن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أتم أن ذلك لازم له إذا نكحها . وفي الأوجز عن الزيلعي أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهرى والأسود وأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي بكر بن عمرو بن حزم قالوا : هو كما قال ، وفي لفظ يجهوز ذلك عليه ، اهـ . فعلم من ذلك أن الأحناف ليسوا بمتفردين في ذلك بل لهم أسلاف في ذلك من الصحابة وغيرهم ، وفيه أيضاً عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال في رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق ، قال هو كما قال ، اهـ . وهو نص في التعميم وهو مؤيد أيضاً بقوله عز اسمه ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به ، الآية ، ذم الله تبارك وتعالى عدم إنفاقهم بعد إتيان المال عندهم وأعقب عليهم النفاق في ذلك وهو وعيد شديد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الأثر بالترجمة ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكان الشيخ أشار بذلك إلى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر من الأصول المذكورة المتقدمة في المقدمة وهو إرادة العام بالترجمة

وكذلك قوله^(١) طلق رجل امرأته إن خرجت .

قوله : (يستل عما قد عقد قلبه) فإنه^(٢) أطلق النفي ظاهراً ، والمصير إليه في تعيين المدة فإن قصد الانتهاء مدة معلومة كان هو المراد ، وفيه دلالة

الخاصة ، وهو نص كلام الشيخ المكي في تقريره إذ قال : غرض البخاري أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلاً لا قضاء ولا ديانة لعدم النية لهم ، وكذلك لا يقع عندنا أيضاً ، إلا أن القاضي يقضى بالوقوع لمكان التهمة ، لا أنه يقع ، اهـ . قال القسطلاني (وقال عطاء) ابن أبي رباح مما سبق في الشروط في الطلاق (إذا) أراد أن يطلق (وبدأ) بالطلاق قبل الشروط بأن قال : أنت طالق إن دخلت الدار ، فله شرطه كما في العكس ، بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق فلا يلزم تقديم الشرط على الطلاق ، بل يصح سابقاً ولاحقاً ، وإن قال ابتداء من غير ذكر شرط مقتصرأ عليه فأنت طالق وقال : أردت الشرط فسبق لساني إلى الجزاء لم يقبل منه ظاهراً ، لأنه منهم وقد خاطبها بصريح الطلاق والفاء تزداد في غير الشرط ، وإن قال : إن دخلت الدار أنت طالق بحذف الفاء فهو تعليق ، اهـ .

(١) أشار بذلك إلى قول نافع ففيه أيضاً بدأ الطلاق وآخر الشرط .

(٢) هكذا في تقرير المكي قوله يستل عما قال ، أي يستل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين ، اهـ . قال الخرقى : إذا قال . إن لم أطلقك فإنه طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها حتى مات أو ماتت وقع الطلاق مها في آخر أوقات الإمكان ، قال الموفق : وجملة ذلك أن حرف إن موضوع الشرط لا يقتضي زمناً ولا يبدل عليه إلا من حيث الفعل المعلق به من ضرورته الزمان وما حصل

على اعتبار النية ، وكذلك قوله الطلاق عن (١) وطر ، أوردته ههنا لدلالته على اشتراط النية فإن الطلاق لما كانت الحاجة مداره كان مداره على النية أيضاً ، إذ لو وقع من غير نية لزم وقوعه من غير حاجة ، وقد صرح (٢) على بخلافه

ضرورة لا يتقيد بزمن معين ولا يقتضى تعجيلاً ، فما علق عليه كان على التراخي سواء في ذلك الإثبات والنفي ، فعلى هذا إذا قال : إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها كان ذلك على التراخي ولم يحث بتأخيره ، لأن كل وقت يمكن أن يفعل ما حلف عليه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي ، ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافاً ، وأما إن عين وقتاً بلفظه أو بنيته تعين وتعلقت يمينه به ، قال أحمد : إذا قال إن لم أضرب فلانا فأنت طالق ثلاثاً ، فهو على ما أراد من ذلك ، وذلك لأن الزمان المحلوف على ترك الفعل فيه تعين بنيته وإرادته ، فصار كالصرح به في لفظه ، فإن مبنى الإيمان على النية انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : أى أنه لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته إلا عند الحاجة كالنفسوز بخلاف العتق ، فإنه مطلوب دائماً ، والوطار بفتح تين : الحاجة قال أهل اللغة : ولا يبنى منها فعل ، اهـ .

(٢) حيث قال كاسياني : « كل طلاق جائز لإطلاق المعتوه » ، قال الحافظ وصله البغوي في الجمعيات ، والمراد بالمعتوه وهو - بفتح الميم وسكون المهملة وضم المثناة وسكون الواو بعدها هاء - الناصى العقل ، يدخل فيه العاقل والمجنون والسكران ، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر منه ، وفيه خلاف قديم ، انتهى مختصراً . ولعل الشيخ قدس سره حمل قول ابن عباس الطلاق عن وطر أنه لا يقع الطلاق بدون النية ، ولذا قال إن علماً رضى الله تعالى عنه

ثم إن كل (١) ما أورده في تلك الترجمة من أثر أو حديث فإنما بغنى به لإثبات اشتراط النية فليتنبه له .

صرح بخلافه ، والظاهر أن مراد ابن عباس بقوله المذكور أنه لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته بدون الحاجة إليه .

(١) فإن الإمام البخارى رضى الله تبارك وتعالى عنه جمع في الترجمة أنواع الطلاق المختلفة وأدارها على النية، كما لا يخفى من الآثار المذكورة الدالة على ذلك، وإلى ذلك أشار الشيخ المكي في تقريره إذ قال: قوله د في الإغلاق ، اعلم أن الإغلاق مشترك قد يحى بمعنى الإكراه ، وقد يحى بمعنى ذهاب العقل سواء كان من السكر أو من كثرة ضرب أحده أو من الآفة السايه . فقلنا : الإغلاق بمعنى ذهاب العقل (*) لا يقع فيه الطلاق عندنا أيضاً إلا إذا كان السكر من الحرام ، لأنه يقع الطلاق حينئذ زجراً له ، وقوله د الكره ، قلنا : لو كان الكره بحيث أذهب عقله ، وذلك بأن يشدد ضربه فيذهب عقله ففيه لا يقع الطلاق عندنا ، وقوله د لقول النبي ﷺ ، غرض البخارى أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلاً ، لا قضاء ولا ديانة ، لعدم النية لهم ، وكذلك لا يتحقق الشرك مع الغلط والنسيان لعدم النية ، قوله د من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، قوله د وقال على رضى الله عنه إلخ ، غرضه أن الشرك من السكران لا يعتبر ، لأن قول حمزة رضى الله تعالى عنه للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هل أنتم إلا عبيد لأبي ، كلمة الشرك ، لكنه لما كان سكراناً لم يعتبرها النبي ﷺ منه ، قوله د وقال نافع ، هذا بمنزلة الدليل لقول عقبة ، لأن نافعاً أخر الشرط

وهو قوله « إن خرجت » ، قوله « يستل عما قال » ، أى يستل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين ؟ ، اه . ونجمل الكلام على تلك الآثار اختصاراً ويباناً للاختلاف فيها تكميلاً للفائدة ، فقال الإمام البخارى « باب الطلاق فى الإغلاق » ، إلخ ، قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها أن الحكم إنما يتوجه على العاقل المختار العاقد الذاكِر ، وشبه ذلك الاستدلال بالحديث ، لأن غير العاقل المختار لانية له فيما يقول أو يفعل ، وكذلك الغالط والناسى ، والذى يكره على الشيء ، اه . وقوله « الإغلاق » ، اختلفوا فى تفسيره على أقوال ، قال الحافظ : الإغلاق بكسر الهمزة وسكون المعجمة الإكراه على المشهور ، وقيل : هو العمل فى الغضب ، وبالأول جزأبو عبيد وجماة ، وإلى الثانى أشار أبو داود ، فإنه أخرج حديث عائشة « لا طلاق ولا عتاق فى غلاق » ، قال أبو داود : الغلاق أظنه الغضب ، وترجم على الحديث « الطلاق على غيظ » ، ووقع عنده بنير ألف ، وحكى البيهقى أنه روى على الوجهين ، ووقع عند ابن ماجة فى هذا الحديث الإغلاق بالالف وترجم عليه طلاق المكره ، فإن كانت الرواية بنير ألف هى الراجحة فهو غير الإغلاق ، قال المطرزي قولهم « إياك والغلق » ، أى الفخر والغضب ، وروى الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلطه فى ذلك وقال : طلاق الناس غالباً إنما هو فى حالة الغضب ، وقيل : معناه النهى عن إيقاع الطلاق البدعى مطلقاً ، والمراد النفي عن فعله لا النفي عن حكمه كأنه يقول : بل يطاق للسنة ، انتهى مختصراً . وفى البذل عن المجمع : أو معناه لا بغلة ، التلطّقات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيه شيء ، لكن يطاق طلاق

السنة، وعن الشوكاني قيل الجنون واستبعده المطرزي انتهى مختصراً، أما غلق التطبيقات بأن يطلق ثلاثاً بلفظ واحد فقد تقدم الكلام عليه قريباً في باب من أجاز طلاق الثلاث، أما طلاق المكره والجنون فسيأتي قريباً، وأما الطلاق في الغضب فقد تقدم قريباً أن الإمام أبداود مال إلى عدم وقوع الطلاق في الغضب، وقال الحافظ: رد الفارسي في مجمع الغرائب على من قال: الإغلاق الغضب، وغلظه في ذلك وقال: إن طلاق الناس غالباً إنما هو في حال الغضب، وقال ابن المرباط: الإغلاق حرج النفس، وليس كل من وقع له فارق عقله، ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضبان لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه كمت غضباناً، اهـ. وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق في الغضب لا يقع، وهو مروى عن بعض متأخري الحنابلة ولم يوجد عن أحد من متقدميهم إلا ما أشار إليه أبو داود، انتهى ما في الفتح. وقال القسطلاني في جملة الأقوال في الإغلاق قيل العمل في الغضب، وتمسك بهذا التفسير بعض متأخري الحنابلة القائلين بأن الطلاق في الغضب لا يقع، اهـ. وقال العيني: أما حكم الطلاق في الغضب فإنه يقع، وفي رواية عن الحنابلة أنه لا يقع، قيل: وأراد البخاري بذلك الرد على مذهب من يرى أن الطلاق في الغضب لا يقع. اهـ قلت: مذهب الحنابلة كما في فروعهم أن الطلاق في حالة الغضب يقع بالكنايات أيضاً بدون النية، فكيف بالعريح، ففي نيل المآرب: لا تشترط النية للطلاق في حال الخصومة أو الغضب وإذا سأله طلاقها فيقع الطلاق في هذه الأحوال في الكناية بدون نيته، اهـ. وفسر صاحب الروض المربع الإغلاق بالإكراه، وقال: يقع الطلاق

من الغضب ان مالم يغمر عليه كغيره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن من عزاً إلى الحنابلة في الطلاق في حال الغضب توم بمسألة أخرى ، وهي ما قال الحرقى : إذا قال لها في الغضب أنت حرة ؟ أو لطمها فقال هذا طلاقك فقد وقع الطلاق ، قال الموفق : إن هذا اللفظ كناية في الطلاق إذا نواه به وقع ، ولا يقع من غير نية ولا دلالة حال ، ولا نعلم خلافاً في أنت حرة أنه كناية ، فأما إذا لطمها وقال : هذا طلاقك ، فإن كثيراً من الفقهاء قالوا : ليس هذا كناية ولا يقع به طلاق وإن نوى ، لأن هذا لا يؤدي معنى الطلاق ولا هو سبب له ولا حكم فلم يصح التعبير به عنه ، وقال ابن حامد : يقع به الطلاق من غير نية لأن تقديره أوقعت عليك طلاقاً هذا الضرب من أجله فعلى قوله يكون هذا صريحاً إلى آخر ما بسطه ، ثم رأيت ابن عابدين قال للحافظ ابن القيم الحنبلي رسالة في طلاق الغضب ان قال فيها إنه على ثلاثة أقسام أحدها أن يحصل له مبادئ الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم ما يقول ويقصده وهذا لا إشكال فيه . الثاني : أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول وهذا لا ريب أنه لا ينفذ شيء من أقواله . الثالث : من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصبر كالمجنون وهذا محل النظر ، والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله ، انتهى ملخصاً من شرح الغاية الحنبلية . لكن أشار في الغاية إلى مخالفته في الثالث حيث قال : ويقع طلاق من غضب خلافاً لابن القيم ، انتهى ما في الشامى .

وأما قول البخارى رحمه الله والكره ، فقد قال الحافظ قوله : والكره ، في عطفه على الإغلاق نظر ، إلا إن كان يذهب إلى أن الإغلاق الغضب ، ويحتمل أن يكون قبل الكاف ميم لأنه عطف على السكران فيكون التقدير

باب حكم الطلاق في الإغلاق ، وحكم المكره والسكران والمجنون إلخ ، وقد
اختلف السلف في طلاق المكره فمن النخعي أنه يقع ، قال : لأنه شيء افتدى به
نفسه ، وبه قال أهل الرأي ، وقال الشعبي : إن أكرهه اللصوص وقع وإن
أكرهه السلطان فلا ، ووجه بأن اللصوص من شأنهم أن يقتلوا من يخالفهم
غالباً بخلاف السلطان ، وذهب الجمهور إلى عدم اعتبار ما يقع فيه ، انتهى
مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن المغني لا يختلف
الرواية عن أحمد رحمه الله تعالى أن طلاق المكره لا يقع ، وروى ذلك عن
عمر وعلى وجماعة نقلت في الأوجز منهم مالك والشافعي وإسحق ، وأجازه
ابن عمر رضي الله عنهما والشعبي والنخعي والزهري والثوري وأبو حنيفة
وصاحباه وجماعة ، لأنه طلاق من مكلف في محل يملكه ، فينفذ كطلاق غير
المكره ، ولنا قول النبي ﷺ وإن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان
وما استكروا عليه ، قلت : وقد اختلف في ذلك عن عمر رضي الله عنه
فقد روى البيهقي عنه ما يدل على أنه أبان المرأة في طلاق الإكراه ، قلت :
وأما الاستدلال بمحدث التجاوز على رفع الحكم مشكل فإن المرفوع الإثم
فقط ، ألا ترى أنهم أجمعوا على وجوب الدية في قتل الخطأ ، انتهى ملخصاً
من الأوجز . وقد جمع ابن الهمام جميع ما ثبت مع الإكراه في بيان طلاق
المكره وهي أحد عشر أشياء كما سيأتي في أول كتاب الإكراه .

ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف من الكاتب في حاشية النسخة
الهندية للبخاري في نقل المذاهب في طلاق المكره إذ نقل فيه : قال الحنفية
لا يصح طلاق المكره ، وقالت الأئمة الثلاثة يصح وعليه الجمهور ، اهـ .

فانعكست المذاهب ، فإن مذهب الحنفية أنه يصح طلاق المكره ، بخلاف الأئمة الثلاث فتنبه له .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى: ولا السكران ، قال الراغب : السكر حالة تعرض بين المراء وعقله وأكثر ما يستعمل ذلك في الشراب وقد يعترى من الغضب والعشق ، اهـ . قال الحافظ : وقد يأتي السكران في كلامه وفعله بما لا يأتي به وهو صاح لقوله تعالى: حتى تعلوا ما تقولون ، فإن فيها دلالة على أن من علم ما يقول لا يكون سكراناً ، وذهب إلى عدم وقوع طلاق سكران عطاء وربيعة والمزنى واختاره الطحاوى ، وقال بوقوعه طائفة من التابعين سعيد بن المسيب وجماعة ، وبه قال الثورى ومالك وأبو حنيفة ، وعن الشافعى قولان ، المصحح منهما وقوعه والخلاف عند الحنابلة لكن الترجيح بالعكس ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المذاهب في الأوجز وفيه عن الإمام أحمد فيه ثلاث روايات : الأولى يقع الطلاق ، والثانية لا ، والثالثة التوقف عن الجواب ، والرواية الأولى اختارها أبو بكر الخلال والقاضى وهو مذهب مالك والشافعى فى أحد قوليه وأبى حنيفة وصاحبيه . والرواية الثانية عن أحمد اختارها أبو بكر عبد العزيز ، وهو قول عثمان رضى الله عنه ومذهب عمر بن عبد العزيز والليث وإسحق واختاره الطحاوى . انتهى مختصراً . قال ابن القيم فى الهدى : وهى التى استقر عليه مذهبه يعنى أحد ، وصرح برجوعه إليها واختاره من الحنفية الطحاوى والكرخى ، وقال القمى طلاقى فى مسألة السكران خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم ، فقال بوقوعه ابن المسيب والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، بل قال : ومن الصحابة عثمان وابن عباس ،

وبه قال الشافعي ومالك وأحمد في رواية مشهورة عنه والحنفية ، فيصح منه تغليظاً عليه ، والمراد بالسكران الذي يصح طلاقه : من زال عقله بما أثم به من شرب مسكر ، وقال ابن الهمام : وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له ، وإلا صحت رده ولا تصح ، قلنا : لما خاطبه الشرع في حال سكره بالأمر والنهي بحكم شرعي عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديداً عليه في الأحكام الفرعية ، وعقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محذور ، وهو مختار فيه إلى آخر ما بسط فيه .

وأما المجنون فقد قال الموفق : أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أو مافى معناه لا يقع طلاقه ، كذلك قال عثمان وعلي وجماعة من التابعين وغيرهم سمام الموفق ، منهم مالك والشافعي وأصحاب الرأي ، وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق في حال نومه لا طلاق له ، وقد ثبت أن النبي ﷺ قال : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق ، إلى آخر ما بسط ، وفي الهداية : لا يقع طلاق الصبي والمجنون لقوله عليه الصلاة والسلام : كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمجنون ، إلخ ، وهكذا قال غير واحد من نقلة المذاهب ، فإني العيني من قوله : الإجماع واقع على أن طلاق المجنون والمعتوه واقع ، اهـ . فيه سقوط من الناسخ ، والصواب غير واقع ، سقط لفظ «غير» من السكاكبت فتنبه له ، يدل على ذلك كلام العيني في عدة مواضع من هذا الباب المشعر بعدم وقوعه . ثم قال البخاري : والغلط والنسيان إلخ ، قال الحافظ : قوله : الغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره ، أي إذا وقع من المكاف ما يقتضي الشرك

غلطاً أو نسباً، هل يحكم عليه به ؟ وإذا كان لا يحكم عليه به ، فليكن الطلاق كذلك ، وقوله « وغيره » ، أى وغير الشرك بما هو دونه ، ثم بسط الحافظ الكلام على ما في بعض النسخ من لفظ الشك بدل الشرك ، وقال : إن ثبت فهو عطف على النسيان لا على الطلاق ، ثم قال : واختلف السلف في طلاق الناسي فكان الحسن يراه كالعمد إلا إن اشترط فقال إلا إن أنسى ، وعن عطاء أنه كان لا يراه شيئاً وهو قول الجمهور ، وكذلك اختلف في طلاق المخطئ . إلخ ، وسيأتي الكلام على طلاق المخطئ . ، قال العيني : أما حكم طلاق الغالط والناسي فإنه واقع ، وهو قول عطاء والشافعي في قول وإسحق ومالك والكوفيين ، انتهى مختصراً .

وأما المخطئ . فقد قال الحافظ : اختلف في طلاق المخطئ . فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ، وعن الحنفية فيمن أراد أن يقول لامرأته شيئاً ، فسبق لسانه فقال أنت طالق يلزمه الطلاق ، اهـ . وهكذا في العيني ، قال الموفق لا خلاف عن أبي عبد الله (الإمام أحمد رحمه الله) أنه إذا أراد أن يقول لزوجته اسقيني ماء فسبق لسانه فقال : أنت طالق أو أنت حرة أنه لا طلاق فيه ، ونقل ابن منصور عنه أنه سئل عن رجل حلف فجرى على لسانه غير ما في قلبه فقال : أرجو أن يكون الأمر فيه واسماً ، وهل تقبل دعواه في الحكم ، بنظر فإن كان في حال الغضب أو سواها الطلاق لم يقبل في الحكم ، لأن لفظه ظاهر في الطلاق وقرينة حاله تدل عليه فكانت دعواه مخالفة لظاهر من وجهين فلا تقبل اهـ . وفي البحر لم يشترط أن يكون جاداً فيقع طلاق الهازل به واللاعب

للحديث المعروف : ثلاث جدهن جد، الحديث، ولا أن يكون عامداً فيقع طلاق المخطيء وهو الذي يريد أن يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق ، اهـ . وفي الدر المختار : يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مكرهاً أو هازلاً أو مخطئاً بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجري على لسانه الطلاق ، أو غافلاً أو ساهياً ، قال ابن عابدين : الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له ، وفرقوا بين الساهي والناسي بأن الناسي إذا ذكر تذكر والساهي بخلافه ، والظاهر أن المراد ههنا بالغافل الناسي بقربنة عطف الساهي عليه ، وصورته أن يعلق طلاقها على دخول الدار مثلاً فدخلها ناسياً التعليق ، اهـ . وفي الفيض : استشكلت على بعضهم صورة النسيان وذكر له في البحر صوراً نحو أن يقول : إن أجزت لك أن تذهبى إلى بيت فلان فأنت طالق فنى وأجاز ، اهـ .

ولا يذهب عليك أنه حكى في البذل عن الشوكاني اختلاف الأئمة في طلاق الهازل ، وليس بصحيح ، ولذا عقبه الشيخ قدس سره في البذل بحكاية الإجماع عن القارى على وقوع طلاق الهازل ، وكذا حكى الإجماع عليه الموفق وصاحب الشرح الكبير والزرقاني كما نبه على ذلك في الأوجز .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى : وما لا يجوز من إقرار الموسوس ، ثم حكى عن عقبة : لا يجوز طلاق الموسوس ، قال الحافظ : بمهملتين وانواو الأولى مفتوحة والثانية مكسورة ، أبى لا يقع طلاقه ، لأن الوسوسة حديث النفس ، ولا مؤاخذه بما يقع في النفس ، اهـ . وهكذا في الكرماني والعيني والقصة الانى ، ثم قال الحافظ في أثر قتادة : إذا طلق في نفسه فليس بشيء ، وصله عبدالرزاق

عن قتادة والحسن قالا : من طلق سراً في نفسه فليس طلاقه ذلك بشيء وهذا قول الجمهور ، وخالفهم ابن سيرين وابن شهاب فقالا : تطلق ، وهي رواية عن مالك رحمه الله ، اه . وفي الأوجز عن المغني : الطلاق لا يقع إلا بلفظ ، فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع في قول عامة أهل العلم ، وقال الزهري إذا عزم على ذلك طلقت ، وقال ابن سيرين فيمن طلق في نفسه : أليس قد عليه الله ؟ ولنا قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، إن الله تعالى تجاوز لأمي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل ، رواه الترمذي وقال صحيح ، اه . وفي تقرير المكي قوله : من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، اه . وفي تقرير البنجابي الموسوس المجنون ، اه . وتقدم الكلام على طلاق المجنون ، ثم قال العيني في حديث الباب : قوله ما لم تعمل أو تتكلم والمراد بالكلام كلام اللسان لأنه الكلام حقيقة ، وقول ابن العربي المراد به الكلام النفسى ، وأن القول الحقيقى هو الموجود بالقلب الموافق للعلم مردود عليه ، وإنما قاله تعصباً لما حكى عن مذهبه من وقوع الطلاق بالعزم وإن لم يتلفظ ، وليس لأحد خلاف أنه إذا نوى الطلاق بقلبه ولم يتلفظ به أنه لا شيء عليه إلا ما حكاه الخطابي عن الزهري ومالك أنه يقع بالعزم ، وحكاه ابن العربي عن رواية أشهب عن مالك في الطلاق والعق والنذر أنه يكفي فيه عزمه وجزمه في قلبه بكلامه النفسى وهذا في غاية البعد ، ونقضه الخطابي على قائله بالظاهر وغيره فإنهم أجمعوا على أنه لو عزم على الظهار لم يلزمه حتى يتلفظ به ، ولو حدث نفسه بالقذف لم يكن قذفاً إلى أن قال : ومن قال : إن طلاق النفس لا يؤثر الثورى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى

وأحمد وإسحق وجماعة ، انتهى مختصراً . ثم ذكر الإمام البخارى عدة ألفاظ من الكتابات ، وأجمع العلماء على أن ألفاظ الصريح لا تحتاج إلى النية ، والكنائيات تحتاج إلى النية أو دلالة الحال ، لكنهم اختلفوا في ألفاظ الصريح والكنائيات أيها صريحة وأيها كناية كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في دباب ماجاء في الخلية والبرية ، ثم قال البخارى (وطلاق كل قوم بلسانهم) قال الحافظ : وصله ابن أبي شبة بسنده عن مطرف والمغيرة كلاهما عن إبراهيم قال : طلاق العجمي بلسانه جائز ، ومن طريق سعيد بن جبير قال : إذا طلق الرجل بالفارسية يلزمه ، اهـ وقال العيني قال صاحب المحيط : الطلاق بالفارسية المتعارفه أربعة ، ثم ذكرها وذكر الاختلاف في كونها صريحة لا تحتاج إلى النية أو كناية تحتاج إليها ، وقال القسطلاني : قال في الروضة : ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات صريح على المذهب لشهرة استعمالها في معناها عند أهل تلك اللغات كشهرة العربية عند أهلها ، وقيل : وجهان ثانيهما أنها كناية اهـ . وفي الدر المختار صريحة ما لم يستعمل إلا فيه ، ولو بالفارسية ، قال ابن عابدين قوله ولو بالفارسية فما لا يستعمل فيها إلا في الطلاق فهو صريح يقع بلا نية ، وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كتابات العربية إلى آخر ما بسط فيه من الألفاظ التركيبية وغيرها ، اهـ . وفي البحر عن المعراج : الأصل الذي عليه الفتوى في الطلاق بالفارسية أنه إن كان فيه لفظ لا يستعمل إلا في الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلا نية إذا أضيف إلى المرأة ، لأن الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان بالفارسية يستعمل في الطلاق وغيره فهو من كتابات الفارسية فحكمه حكم كتابات العربية في جميع الأحكام ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : صريح الطلاق بالعجمية ديهشتم .

قوله : (ولكنى أكره الكفر فى الإسلام) يعنى أنى أكرهه^(١) طبعاً
لدمامة صورته ، ويؤدى ذلك إلى شقاق ونفاق وهذا يخالف مقتضى

فإذا أنى بها المعجمى وقع الطلاق منه بغير نية ، وقال أبو حنيفة هو كناية
لا يطلق به إلا بنية ، لأن معناه خيلتك وهذه اللفظة كناية ، ولنا أن هذه
اللفظة بلسانهم موضوعة للطلاق يستعملونها فيه فأشبهت لفظ الطلاق
بالعربية ، ولو لم تكن هذه صريحة لم يكن فى العجمية صريح للطلاق وهذا
بعيد ، ولا خلاف فى أنه إذا نوى بها الطلاق كانت طلاقاً ، كذلك قال مالك
وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم ، انتهى مختصراً .

ثم قال البخارى (إذا قال : إذا جملت إلخ) قال الحافظ : وصله ابن
أبى شعبة بسنده عن قتادة مثله لكن قال : عند كل طهر مرة ثم يمسك حتى
تطهر ، وذكر بقيته نحوه ، ومن طريق أشعث عن الحسن : يغشاها إذا
طهرت من الحيض ثم يمسك عنها إلى مثل ذلك ، وقال ابن سيرين : يغشاها
حتى تحمل ، وبهذا قال الجمهور ، واختلفت الرواية عن مالك ، فى رواية
ابن القاسم : إن وطئها مرة بعد التعليق طلقت سواء استبان بها حملها أم لا ،
وإن وطئها فى الطهر الذى قال لها ذلك بعد الوطء طلقت مكانها . وتعقبه
الطحاوى بالاتفاق على أن مثل ذلك إذا وقع فى تعليق العتق لا يقع إلا إذا
وجد الشرط ، قال : فكذلك الطلاق فليكن ، اهـ . وهكذا حكى القسطلانى
قول ابن القاسم وقال : لأن الحمل موقوف على سبب ، والسبب بيد الخائف
إن شاء أوقعه وإن شاء لم يوقعه وهو الوطء ، ثم ذكر أقوال المسالك
الآخر ووجوهها .

(١) وفى تقرير المسكى قوله : أكره الكفر إلخ ، لكن طبعى يكرهه

ولا يخالط معه ، إما بسبب عدم إغناؤه لها أو بسبب قباحة المنظر أى وجهه ،
قانى أخاف على نفسه أن لا يصدر منها ما هو ينافى مقتضى الإسلام ، اه .
قال الحافظ : قوله « فى خلق ولا دين » بضم الخاء المعجمة واللام ويجوز
إسكانها ، أى لا أريد مفارقة لسوء خلقه ولا لنقصان دينه ، زاد فى رواية
أيوب : ولكنى لأطيعه كذا فيه لم يذكر يميز عدم الطاقة ، وبينه الإسماعيل
فى روايته ثم البيهقى بلفظ : لا أطيعه بغضاً ، وهذا ظاهره أنه لم يصنع بها
شيئاً يقتضى الشكرى منه بسببه لكن فى رواية النسائى أنه كسر يدها فبحمل
على أنها أرادت أنه سبى الخلق لكنهما ما تعيه بذلك بل بشئ آخر ، وكذا
وقع فى قصة حبيبة بنت مهمل عند أبى داود أنه ضربها فكسر بعضها ، لكن
لم تشك واحدة منهما بسبب ذلك بل وقع التصريح بسبب آخر وهو أنه كان
ديم الخلق ، فى حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن ماجه :
كانت حبيبة بنت مهمل عند ثابت بن قيس ، وكان رجلاً دميماً فقالت والله
لولا مخالفة الله إذا دخل على لبصقت فى وجهه . وأخرج عبد الرزاق عن
معمر قال : بلغنى أنها قالت يا رسول الله بى من الرجال ما ترى وثابت رجل
ديم ، وفى رواية لابن عباس : أول خلع كان فى الإسلام امرأة ثابت بن قيس ،
أنت النبى ﷺ فقالت : يا رسول الله لا يجتمع رأى ورأس ثابت أبداً ،
لنى رفعت جانب الحياء فرأيت أقبلى فى عدة فإذا هو أشد دم سواداً وأقصرم
قامة وأبجهم وجهاً فقال أتردين عليه حديثه ؟ قالت : نعم ، وإن شاء
زده ، ففرق بينهما ، اه . وبسط الحافظ رحمه الله تعالى الكلام فى اسم
امرأة ثابت هذه : هل هى جميلة أو زينة ، أو مريم أو حبيبة ؟ وفى نسبها
أيضاً قال ابن عبد البر : اختلف فى امرأة ثابت بن قيس فذكر البصريون

الإسلام^(١) أن تكون المرأة تعاشر زوجها وهي تكفره ، ويؤدى ذلك إلى مفاسد أخرى .

قوله : (اقبل الحديقة وطلقها) ولا يتوهم^(٢) أنه يدل على أن الخلع لا يكون طلاقا ، إذ لو كان كذلك لما احتجج إلى ذكر الطلاق ، لأننا نقول

أنها جميلة بنت أبي ، وذكر المديون أنها حبيبة بنت سهل . قال الحافظ : والذي يظهر أنهما قصتان وقعتا لامرأتين لشهرة الخبرين وصحة الطريقتين واختلاف السياقين ، اهـ . وبسط الكلام على اسمها في الأوجز أيضاً .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : ولكفى أكره الكفر في الإسلام أى أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضى الكفر ، وانتفى أنها أرادت أن يحملها على الكفر وبأمرها به نفاقا بقولها : لا أعتب عليه في دين فتعين الحمل على ما قلناه ، ورواية جرير بن حازم في أواخر الباب تويد ذلك حيث جاء فيها إلا أنى أخاف الكفر ، وكأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه ، وهي كانت تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه ، ويحتمل أن تزيد بالكفر كفران العشير إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج ، وقال الطيبي : المعنى أخاف على نفسى في الإسلام ما ينافى حكمه من نشوز وفرك وغيره مما يتوقع من الشابة الجميلة المبهضة لزوجها إذا كان بالصد منها ، فأطلقت على ما ينافى مقتضى الإسلام الكفر ، ويحتمل أن يكون في كلامها إضمار ، أى أكره لوازم الكفر من المعادة والشقاق والخصومة ، اهـ .

(٢) بسط الكلام على الخلع وفروعه في الأوجز ، وفيه قال الحافظ :

كان ذلك طلاقاً على مال فاحتيج إلى ذكره ، إذ لو كان خلعاً لكان لفظه^(١) مذكوراً ، وإذا كان الخلع والطلاق على مال في حكم واحد^(٢) لم يحتج في إثبات أنه طلاق لا فسخ إلى علة أو حجة أخرى فإن في

والعلماء فيما إذا وقع الخلع مجرداً عن الطلاق لفظاً ونية ثلاثة آراء وهي أقوال للشافعي ، أحدها : ما نص عليه في أكثر كتبه الجديدة أن الخلع طلاق وهو قول الجمهور ، فإذا وقع بلفظ الخلع نقص العدد الثاني ، وهو قول الشافعي في القديم ، وذكره في أحكام القرآن من الجديد أنه فسخ وليس بطلاق ، وهو مشهور مذهب أحمد . والثالث : إذا لم ينو الطلاق لا يقع به فرقة أصلاً ونص عليه في الأم ، وقواه السبكي . وذكر محمد بن نصر : هو آخر قول الشافعي ، وقال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد في الخلع ، ففي إحداها أنه فسخ وهو أحد قول الشافعي ، والرواية الثانية أنه طلاق بآئنة ، روى ذلك عن مالك وأصحاب الرأي وغيرهم ، وهذا الخلاف فيما إذا خالعهما بغير لفظ الطلاق ولم ينوه ، فأما إن بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه ، انتهى مختصراً .

(١) في الدر المختار : هو إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما في معناه ليدخل لفظ المباشرة إلى آخر ما بسط فيه ، وقال الموفق : وألفاظ الخلع تنقسم إلى صريح وإلى كناية ، فالصريح ثلاثة ألفاظ : خالعتك لأنه ثبت له العرف ، والمقادة لأنه ورد به القرآن ، وفسخت نكاحك لأنه حقيقة فيه ، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ وقع من غير نية ، وما عدا هذه مثل باراتك وأبرأتك وأبنتك فهو كناية ، وهذا قول الشافعي إلا أن له في لفظ الفسخ وجهين ، انتهى مختصراً .

(٢) في الأوجز قال الباجي : الخلع طلاق وليس بفسخ ، وفي الهداية :

هذه الرواية كفاية ، فلو كان الخلع فسخاً كما قالته الشافعية^(١) لم يمكن إيقاع الطلاق .

قوله : (ألا إني أخاف الكفر) تعني به كفران^(٢) العشير والسخط عليه بكل قليل وكثير .

قوله : (إنما أنا أشفع) وإنما^(٣) لم تعمل بشفاعته وأمره الاستجابي خوفاً من أن تقع في حرام من معاصاة الزوج وكفرانه وتحقيره في كل شأنه

وقع بالخلع تطليقة بآنية ولزمها المال ، قال ابن الهمام : هذا حكم الخلع عند جماهير الأئمة من السلف والخلف ، وقالت الحنابلة : لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق ، اهـ . وفي الدر المختار : وحكمه أن الواقع به ولو بلا مال وبالطلاق الصريح على مال طلاق بائن ، والخلع من الكنايات فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من قرائن الطلاق ، اهـ .

(١) أى على أحد الأقوال له وإلا فهو مشهور مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

(٢) هذا هو الظاهر ويحتمل حقيقة الكفر كما تقدم مفصلاً في كلام الحافظ .

(٣) قال القاري : قوله د تأمرني ، بحذف الاستفهام أى أنا أمرني بمراجعته وجوباً ، قال : إنما أشفع أى أمرك استجاباً ، قالت : لا حاجة ، أى لا غرض ولا صلاح لي فيه أى في مراجعته ، وفيه إيماء إلى عذرها في عدم قبول شفاعته ﷺ حيث قال تعالى : د وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ، قال ابن الملك : فيه دلالة على أن بريرة فرقت بين أمر النبي ﷺ وشفاعته وعلمت أنه للوجوب دونها ، اهـ . وتقدم

قوله : (ولا أعلم من الاشتراك شيئاً إلخ) المشهور أن مذهبه (١) يخالف مذهب الجمهور ، فلم يحز عنده نكاح الكتائيات أصلاً ، وهو ظاهر المذكور ههنا ، ولكنه يمكن تأويله بحيث توافق رأى الجمهور فلا يخالفه وإن لم ينقل ذلك أحد منهم فيقال إنه لم يبين الفتوى في ذلك وما هو حلال أو حرام ، وإنما عني بذلك تعيير المسلم أن ينكحها وهي مشركة فأراد أنهما متى يتفقان (٢) في العادات وكيف يحصل اتلاف بينهما ، فقوله ولا أعلم منه

الكلام على خيار العتق قريباً في باب الحرية تحت العبد . .

(١) هذا هو المعروف عند نقلة المذاهب ، ففي الأوجز قال الجصاص : لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار في نكاح الحرائر من الكتائيات إذا كن ذميات إلا شيئاً يروى عن ابن عمر أنه كرهه ، اه . قلت : وهكذا حكى خلاف ابن عمر في ذلك غير واحد من العلماء ، وقال الجصاص أيضاً : قد اختلف في نكاح الكتائيات من وجه آخر فقال ابن عباس : لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً ولم يفرق غيره من الصحابة بين الحربيات والذميات ، اه . وقال ابن الهمام : تذكره الكتائية الحربية إجماعاً لانفتاح باب الفتنة من إمكان التعلق المستدعى للمقام معها في دار الحرب وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر إلى آخر ما بسط فيه من مسالك الأئمة من كتب فروعهم ، وفي العيني قال أبو عبيد : وبه جمات الآثار ، وعن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدم أن نكاح الكتائيات حلال ، وبه قال مالك والشافعي والكوفيون وغيرهم ، وقال غيره : ولا يروى خلاف ذلك إلا عن ابن عمر فإنه شذ عن جماعة الصحابة والتابعين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : والأئمة الأربعة على حل الكتائية الحرة ، اه .

(٢) يعني لا يمكن اتفاقهما وهو ظاهر ، وأجاد الشيخ قدس سره في

الإشراك شيئاً معناه أن الله وإن لم يحرم نكاح الكتابيات إلا أنه حرم نكاح المشركات وأى إشراك أعظم من إشراك أهل الكتاب ؟ فلا ينبغي أن يعامل معهم إلا معاملة المشركين فلا تنكح نساءهم .
قوله : (باب (١) نكاح من أسلم إلخ) .

توجيه كلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وصرفه إلى موافقة الجمهور كما هو ديدنه في أمثال هذه المواضع ، فإنه قدس سره يتحاشى عن نسبة الشذوذ إلى أحد من الصحابة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أجمل الكلام على هذه المسألة في الكوكب الدرى فقال : (باب في الزوجين المشركين يسلم أحدهما ، هذا يشمل ما إذا بقى بعد الإسلام في دار الكفر ولم ينتقل إلى دار الإسلام وما إذا هاجر أحد الزوجين بعد الإسلام ، فعندنا لا يفرق بينهما من غير تباين الدارين وهو الثابت بالحديث ، وأما إذا أسلم وبقى هناك فلا يقع التفريق بنفس الإسلام ما لم يصدر أمر ينسب إليه التفريق كالآباء ، فإن الإسلام جامع لا مفرق إلى آخر ما بسط فيه من قصة زينب وغيرها ، وفي هامشه قال ابن عباس رضى الله عنه إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه ، وبذلك قال عطاء والثوري وفقهاء الكوفة ووافقهم أبو ثور واختاره ابن المنذر ، وإليه جنح البخارى ، وشرط أهل الكوفة ومن وافقهم أن يعرض على زوجها الإسلام فيمتنع إن كانا معاً في دار الإسلام ، وقال مجاهد : إذا أسلم في العدة يتزوجها ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وإسحق وأبو عبيد قاله الحافظ ، قلت : أى بدون تجديد العقد في العدة كما صرحوا به ، اهـ . وقد أشبع

قوله : (أبعاض زوجها) وهذا كله ^(١) منسوخ .

قوله : (واثني عشر رجلاً إلخ) وأنت ^(٢) تعلم أن الباقي منهم بعد اثني عشر آلاف .

الكلام على ذلك في الأوجز وذكر فيه عدة مسائل في هذا الباب وفاقية وخلافية ، منها : إذا أسلم مماً ، وإذا أسلم أحد الزوجين المشركين ، وإذا أسلم زوج الكتانية ، وإذا أسلم أحد المشركين بعد الدخول ، وإذا تخلف الآخر حتى انقضت العدة ، واختلاف الدارين ، وفيه أيضاً فروع من أن الفرقة الواقعة باختلاف الدارين فسخ للنكاح كما هو مسلك الإمامة الثلاثة وأبي يوسف ، وهند أبي حنيفة ومحمد : فيه تفصيل بسيط في الأوجز .

(١) ففي الجلالين : ثم ارتفع هذا الحكم ، قال صاحب المجمل : أي نسخ بشقيه فلا يجب دفع مهر من جاءت مسئلة للكفار ، ولا مهر من ارتدت لزوجها سواء كانت الردة قبل الدخول أو بعده ، وإنما التفصيل في رجوعه هو عليها ، فإن كان قبل الدخول يرجع عليها بالجمع ، أو بعده لا يرجع عليها بشيء ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، فإن المسألة خلافية بين الصحابة رضي تعالى الله عنهم كما بسيط في الأوجز وفيه : قال محمد في موطاه : بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت أنهم قالوا : إذا آلى الرجل من امرأته أربعة أشهر قبل أن ينفق فقد بانت بتطبيقه بائة وهو خاطب من الخطاب ، وكانوا لا يرون أن يوقف بعد الأربعة ، وقال ابن عباس في تفسير الآية : التي الجماع في الأربعة الأشهر ، وعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر ، فإذا مضت بانت بتطبيقه ولا يوقف

قوله : (قال سفيان فلقبت ربيعة) [بياض^(١) في الأصل]

بعدها ، وكان عبد الله بن عباس أعلم بتفسير القرآن من غيره ، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، وفي التعليق الممجّد : هذا البلاغ أسند عبد الرزاق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم قالوا : الإيلاء طلاقه بآئنة إذا مرت أربعة أشهر قبل أن ينيء فهي أحق بنفسها وبسط فيه ، وفي الدر المنثور : وتنسيق النظام الآثار في ذلك ، اهـ . ولم يتكلم الشيخ في الفقه على ذلك ههنا لأنه قد أجل الكلام على ذلك في الكوكب إذ قال : على قول الترمذي فهي تطلّقة بآئنة ، وفسروا قوله تعالى فيه : « للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر ، فإن فآؤوا ، في أيام التربص فكذا ، وإن عزموا الطلاق ، فلم يفيشوا فكذا ، وهو أوفق بقوله تعالى « فإن الله غفور رحيم » إلخ ، لما فيه من نقض باحلفوا عليه من عدم القربان أربعة أشهر بخلاف ما فسروه ، وفي هامشه على قوله « تطلّقة بآئنة » تكون بنفس مضى المدة ، وعند الأئمة الثلاثة لا ، بل يوقف حتى يطلق أو ينيء ، اهـ .

(١) بياض في الأصل ، وقال الحافظ قوله : عن يزيد مولى المنبث أن النبي ﷺ سئل في رواية الحميدي : سمعت يزيد مولى المنبث قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فذكر حديث اللقطة وهذا صورته الإرسال ، ولهذا قال بعد فراغ المتن : قال سفيان : فلقبت ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، قال سفيان : ولم أحفظ عنه شيئاً غير هذا ، فقلت : رأيت حديث يزيد مولى المنبث في أمر الضالة هو عن زيد بن خالد ؟ قال : نعم ، قال سفيان : قال يحيى — يعني ابن سعد — الذي حدثه به مرسل ، ويقول ربيعة عن يزيد

قوله (فإذا قذف الآخرس امرأته) بحقه عن (١) الإشارة بعد باب

مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال سفيان : فلقيت ربيعة فقلت له أى قلت له الكلام الذى تقدم وهو قوله أ رأيت حديث يزيد إلى آخره ، وحاصل ذلك أن يحيى بن سعيد حدث به عن يزيد مولى المنبعث مرسلًا ثم ذكر لسفيان أن ربيعة يحدث به عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد فيوصله فحمل ذلك سفيان على أن لقي ربيعة فسأله عن ذلك فاعترف له به ، ثم قال الحافظ بعد ذكر تخريجه عن الإسماعيلي وغيره واقتضى قول سفيان بن عيينة هذا أن يحيى بن سعيد ما سمعه من شيخه يزيد موصولًا وإنما وصله له ربيعة ولكن تقدم الحديث فى اللقطة من طريق سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد عن يزيد عن زيد موصولًا فلعل يحيى بن سعيد لما حدث به ابن عيينة ما كان يتذكر وصله أو دلّسه لسليمان بن بلال حين حدثه به موصولًا وإنما سمع رصه من ربيعة فأسقط ربيعة ، وقد أخرجه مسلم من رواية سليمان بن بلال موصولًا أيضًا ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : باب الإشارة فى الطلاق والأموال قال ابن بطال ذهب الجمهور إلى أن الإشارة إذا كانت مفهومة تنزل منزلة النطق ، وخالفه الحنفية فى بعض ذلك ، ولعل البخارى رد عليهم بهذه الأحاديث التى جمل فيها النبى ﷺ الإشارة قائمة مقام النطق وإذا جازت الإشارة فى أحكام مختلفة فى الديانة فهى لمن لا يمكنه النطق أجوز ، وقال ابن المنير أراد البخارى أن الإشارة بالطلاق وغيره من الآخرس وغيره التى يفهم منها الأصل والعدد نافذ كاللفظ ، قال الحافظ : ويظهر لى أن البخارى أورد هذه الترجمة وأحاديثها

اللعان إشارة إلى أن الإشارة معتبرة في جملة هذه الأبواب لعاناً^(١) كان

توطئة لما يذكره من البحث في الباب الذي يليه مع من فرق بين لعان الآخرى وطلاقه والله تعالى أعلم، وقد اختلف العلماء في الإشارة المفهمة فأما في حقوق الله تعالى فقالوا: يكفي ولو من القادر على النطق، وأما في حقوق الأدميين كالأممودة والإقرار والنوصية ونحو ذلك فاختلف العلماء فيمن اعتقل لسانه . ثالثاً عن أبي حنيفة إن كان ميثوساً من نطقه، وعن بعض الحنابلة إن اتصل بالموت ورجحه الطحاوي، وعن الأوزاعي إن سبقه كلام، ونقل عن مكحول إن قال فلان حرثم أصمت فقبل له وفلان فأوماً صح، وأما القادر على النطق فلا تقوم إشارته مقام نطقه عند الأكثرين، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على الإشارة في كتاب الوصايا في باب إذا أوما المريض برأسه .

(١) قال الموفق: فأما الآخرى والخرساء فإن كانا غير معلومى الإشارة والكتابة فهما كالمنجنونين لأنه لا يتصور منهما لعان، وإن كانا معلومى الإشارة والكتابة فقد قال أحمد إذا كانت المرأة خرساء لم تلعن لأنه لا تعلم مطالبها، وحكاة ابن المنذر عن أحمد وأصحاب الرأي وكذلك ينبغي أن يكون في الآخرى، وقال القاضي وأبو الخطاب: هو كالناطق في قذفه ولعانه وهو مذهب الشافعي، اهـ مختصراً . وقال الدردير: شهد بالله أربعاً لرأيها تزني، وأشار الآخرى ذكر أكان أو أنثى أو كتب ما يدل عليه، اهـ . وفي الهداية وقذف الآخرى لا يتعلق به اللعان لأنه يتعلق بالصریح كحد القذف، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وهذا لأنه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرى بالشبهات، اهـ .

أو طلاقاً^(١) أو غير ذلك، ولذلك عزم في ترجمة الباب الأول لفظ الأمور ليشمل كل باب، وأنت تعلم أن اندراء الحدود عندنا مبني على قوله ﷺ «ادروا الحدود بالشبهات» ، فلا يضرنا ما ساقه من الروايات والآثار وغيرها لأننا لم ننكر ثبوت الحكم بالإشارة حتى يفتقر إلى ثبوته ، وإنما قلنا إن الإشارة

(١) وفي العيني قال مالك : الآخرس إذا أشار بالطلاق يلزمه ، وقال الشافعي رحمه الله في الرجل يمرض فيختل لسانه فهو كالآخرس في الطلاق والرجعة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه كانت إشارته عرب في طلاقه ونكاحه وبيعه فهو جائز عليه ، وإن كان يشك فيه فهو باطل ، وقال : وليس ذلك بقياس وإنما هو استحسان ، اهـ وفي الهداية : وطلاق الآخرس واقع بالإشارة لأنها صارت معهودة فأقيمت مقام العبادة دفعا للحاجة . وقال الدردير : ولزم الطلاق بالإشارة المفهمة بأن احتف بها من القرائن ما يقطع من عاينها بدالاتها على الطلاق ، وسواء وقعت من آخرس أو منكلم ، وأما غير المفهمة فلا يقع بها طلاق ، اهـ مختصراً . قال الموفق : ولا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا في موضعين أحدهما من لا يقدر على الكلام كالآخرس إذا طلق بالإشارة طلقت زوجته ، وبهذا قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم عن غيرهم خلافهم لأنه لا طريق إلى الطلاق إلا بالإشارة فقامت إشارته مقام الكلام من غير نية كالنكاح ، فأما القادر فلا يصح طلاقه بالإشارة كما لا يصح نكاحه بها ، والموضع الثاني إذا كتب الطلاق فإن نواه طلقت زوجته ، وبهذا قال الشعبي والنخعي والزهرى وأبو حنيفة ومالك وهو المنصوص عن الشافعي ، وذكر بعض أصحابه أن له قولاً آخر أنه لا يقع به طلاق وإن نواه ، انتهى مختصراً .

غير صريحة في المراد ولا شك فيه فنشأت شبهة درأت^(١) الحد في القاذف وكذلك في غيره من الحدود وإنما سقط^(٢) اللعان لقيامه مقام الحد .

(١) ففي المشكاة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة » رواه الترمذي وقال : وقد روى عنها ولم يرفع وهو أصح ، ووسط القاري في تخريجه رفعاً ووقفاً وقال : إن الموقوف في هذا له حكم المرفوع ، ولا شك أن هذا الحكم وهو دره الحد يجمع عليه وهو أقوى ، وكان ذكر هذه الأحاديث ذكراً لمستند الإجماع ، وفي مسند أبي حنيفة عن مقسم عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود بالشبهات » وأسند ابن أبي شيبة عن إبراهيم : هو النخعي قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلى من أقيمها بالشبهات ، وقال أيضاً في إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كناية ، ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وأيضاً تلقته الأمة بالقبول ، ففي تتبع المروي عن النبي ﷺ والصحابة ما يقطع في المسألة فقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام قال لما عز : لعلك قبلت ، لعلك غمزت ، لعلك لمسه ، كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا وليس لذلك فائدة إلا كونه إذا قالها تركه وإلا فلا فائدة ، ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وجبة عندك فضاعت ونحوه ، وكذا قال للسارق الذي جرى به إليه أمرت ؟ ما أخاله سرق . وللتأملية نحو ذلك إلى آخر ما بسط الكلام في ذلك .

(٢) فقد تقدم قريباً في كلام صاحب الهداية : وقذف الأخرس لا يتعلق به

(باب إحلاف^(١) الملاعن)

اللعان لأنه يتعلق بالصریح كحد القذف ، وفي هامشه عن العناية قوله
لأنه إلخ ، أى لأنه قائم مقام حد القذف وحد القذف لا يثبت إلا بالصریح
فكذلك اللعان ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تنبيهاً على غرض
الإمام البخارى بهذه الترجمة وهو أنه أشار إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت
في الأوجز : وهي أن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان مقرونة باللعن كما هو
مذهبنا الحنفية ، وهو وجه للشافعية كما في الفتح ، أو كما قال الشافعى هي
آيمان مؤكدة بلفظ الشهادة ، فيشترط أهلية اليمين عنده فيجوز بين المسلم
وامرأته الكافرة ، وبين الكافر والكافرة ، وبين العبد وامرأته ، وبه قال
مالك وأحمد ، وعندنا يشترط أهلية الشهادة فلا يجوز إلا بين المسلمين
الحرين العاقلين البالغين غير محدودين في قذف إلى آخر ما بسط في الأوجز
في تفاريع هذه المسألة . وأشار الإمام البخارى بترجمته إلى أنه مال إلى قول
الجمهور .

ثم ترجم البخارى بباب « يبدأ بالرجل » ، وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة
خلافية شهيرة بسطت أيضاً في الأوجز ، وفيه أنه استدل بالآية ومحدث
ابن عباس في قصة هلال على أن الرجل يقدم قبل المرأة في الملاعة ، وبه
قال الشافعى ومن تبعه وأشهب من المالكية ورجعه ابن العربى ، وقال
ابن القاسم : لو ابتدأت به المرأة تصح واعتد به ، وهو قول أبى حنيفة ،
واحتجوا بأن الله عطفه بالواو وهي لا تقتضى الترتيب ، وفي الدر المختار :

فإن لاعتن بعده لأنه المدعى ، فلو بدأ بلعانها أعادت ، فلو فرق قبل الإعادة صح للحصول المقصود ، قال ابن عابدين : قوله « أعادت » ، ليسكون على الترتيب المشروع وظاهره الوجوب ، لكن في الغاية لا تجب الإعادة ، وقد أخطأ السنة ، ورجحه في الفتح بأنه الوجه وهو قول مالك ، اهـ . قلت : ومقتضى كلام البدائع الوجوب كما في الأوجز ، وقال الموفق : يشترط في صحة اللعان شروط ستة ، الخامس : الترتيب ، فإن قدم لفظة اللعنة على شيء من الألفاظ الأربعة أو قدمت المرأة لعانها على لعان الرجل لم يعتد به ، اهـ .

ثم ترجم البخارى بقوله « باب اللعان ومن طلق بعد اللعان » ، وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة ومال في ذلك إلى مسلك الحنفية وهى أن الفرقة هل تقع بنفس اللعان ، أو بإيقاع الحاكم بعد الفراغ ، أو بإيقاع الزوج ؟ بسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز وفيه : ذهب مالك والشافعى ومن تبعهما إلى أن الفرقة تقع بنفس اللعان ، قال مالك وغالب أصحابه : بعد فراغ المرأة ، وقال الشافعى وأتباعه : بعد فراغ الزوج ، وقال الثورى وأبو حنيفة وأتباعهما : لا تقع الفرقة حتى يوقعها عليها الحاكم ، وعن أحمد روايتان : إحداهما مع الحنفية ، والثانية مع المالكية ، وذهب عثمان البتى أنه لا تقع الفرقة حتى يوقعها الزوج ، ويقال إن عثمان تفرد بذلك لكن نقل الطبرى عن أبى الشعثاء جابر بن زيد البصرى نحوه ، ومقابله قول أبى عبيد إن الفرقة تقع بنفس القذف ولو لم يقع اللعان ، انتهى مختصراً . وأجل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة في الكوكب في اللعان وفي التفسير وفي الدر المنضود على سنن أبى داود وقوله : « فطلقها عويمر » ،

قوله : (وإن لم تعلموا يحضن أو لا يحضن) أى اشتبهه ^(١) عليكم عليه
بانجرار الدم من الاستحاضة وغيره .

فيه تصريح بأن نفس اللعان لا يكون تفريقاً ما لم يطلق أو يفرق
القاضى ، اهـ .

ثم ترجم البخارى بقوله : باب التلاعن في المسجد ، ، وتقدم في أبواب
المساجد : باب القضاء واللعان في المسجد ، وتقدم الكلام عليه .

(١) قال الحافظ : قوله : قال مجاهد إلخ ، أى فسر قوله تعالى : إن ارتبتم ،
أى لم تعلموا ، اهـ . وقال ابن كثير : وقوله تعالى : إن ارتبتم ، فيه قولان ،
أحدهما : وهو قول طائفة من السلف كجاهد والزهرى ، أى إن رأين دماً
وشككنتم في كونه حيضاً أو استحاضة وارتبتم فيه ، والقول الثانى : إن
ارتبتم في حكم عدتهن ولم تعرفوه فهو ثلاثة أشهر ، وهذا مروى عن سعيد
ابن جبير وهو اختيار ابن جرير وهو أظهر في المعنى ، اهـ . وفي التفسير
الكبير في جملة الأقوال المختلفة في تفسير الآية : وقيل إن ارتبتم في دم
البالغات مبلغ الإياس ، وقد قدروه بستين سنة وبخمس وخمسين ، أهـ دم
حيض أم استحاضة ؟ فعدتهن ثلاثة أشهر ، اهـ . هذا ما يتعلق بقول مجاهد ،
واختلفت الأئمة في عدة المستحاضة كما بسط في الأوجز ، فمن مالك فيه
روايتان : إحداهما سنة مطلقاً ، والثانية إن كانت مميزة فعدتها بالأقراء
وإلا بالسنة ، وفي مسلك أحمد تفاصيل كثيرة بسطت في الأوجز جملتها أنها
إن كانت مميزة أو معتادة فتعند بالأقراء ، وإن كانت مبتدأة أو ناسية فمن
أحد فيها روايتان : إحداهما أن عدتها ثلاثة أشهر ، والثانية تعتد سنة ،

قوله : (قال إبراهيم ^(١) فيمن تزوج في العدة إلخ) .
قوله : (أن تقرب الصبية المتوفى عنها) يعنى ^(٢) بذلك أنها وإن لم تكن

وأما عندنا الحنفية فقال محمد فى موطأه : المعروف عندنا أن عدتها على أقرانها التى كانت تجلس فيها مضى ، وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة والعمامة من فقهاءنا ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المسألة ولعله لشهرتها ، قال العيني : هذه مسألة اجتماع العدتين ، فنقول أولاً إن العلماء مجمعون على أن النكاح فى العدة يفسخ نكاحه ويفرق بينهما ، فإذا تزوج فى العدة فحاضت عنده ثلاث حيض بانّت من الأول لأنها عدتها منه ، وقوله لا تحسب به ، أى لا تحسب هذه المرأة بهذا الحيض لمن بعده أى بعد الزوج الأول ، بل تعدّ عدة أخرى للزوج الثانى ، هذا قول إبراهيم ، وروى المديون عن مالك : إن كانت حاضت حيضة أو حيضتين من الأول أنها اتمت بقية عدتها منه ثم تستأنف عدة أخرى من الآخر على ما روى عن عمر بن الخطاب وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الشافعى وأحمد ، وروى ابن القاسم عن مالك أن عدة واحدة تكون لهما جميعاً ، وهو قول الأوزاعى والثورى وأبى حنيفة انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن الباجى رواية ابن القاسم هى الأظهر عندى ، وعن المبسوط للسرخسى بعد ذكر مذهب الحنفية وهو قول معاذ بن جبل رضى الله عنه ، وقال الجصاص وهو قول إبراهيم النخعى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تأويل قول الزهرى إلى قول الحنفية

مكلفة بذلك ، إلا أن الأولياء ليس لهم التلبس بما يحرم على المعتدة فلا يجوز لهم لباسها مزعفاً ولا معصفاً وغير ذلك مما نهى عنه ، فإن لبست هي بنفسها أو تطيبت كانت غير مأخوذة ، وعلى هذا التقرير لا يخالف مذهبه مذهب الأحناف .

(باب حبس "الرجل قوت سنة إلخ)

والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز كما سيأتي ، وقال المحافظ : قوله ، لأن عليها العدة ، أظنه من تصرف المصنف ، فإن أثر الزهري وصله ابن وهب في موطأه عن يونس عنه بدونها ، وفي العيني : إنما ذكر الصبية لأن فيه خلافاً فعند أبي حنيفة لا حداد عليها ، وقال مالك والشافعي وأحمد عليها الحداد ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز : واستدل الحنفية بقوله ﷺ ، لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ، الحديث ، والصبية لا تسمى امرأة ، وفي الهداية : لا حداد على الصغيرة لأن الخطاب موضوع عنها ، قال ابن المهام لا حداد عندنا على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلافاً للشافعي ومالك لأنه يجب لموت الزوج فيعم النساء كالعدة ، قلنا : يجب الحداد عند موت الزوج حقاً من حقوق الشرع ، ولذا لو أسرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به إلى آخر ما بحث فيه ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته تنبيهاً على ما يتوهم من التكرار في هذا الباب والباب الآتي في الأطعمة من ، باب ما كان السلف يدخرون إلخ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب نفقة العيال لسنة ، لكونه فعله ﷺ ولمداومته عليه ، والغرض من

(باب عمل^(١) المرأة في بيت زوجها)

الباب الآتى الرد على من زعم من الصوفية أنه لا يجوز ادخار طعام لغد ، وأنه ينافى التوكل ، وما ورد في الترمذى من حديث أنس من أنه ﷺ كان لا يدخر شيئاً لغد لا ينافى الجواز أو مخصوص بذاته الشريفة ، فإنه ﷺ كان يذكر شيئاً من التبر في الصلاة فيتخطى الناس حتى يأمر بقسمته كما ورد بمواضع من البخارى ، وهذا هو الجدير بدأبه الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو أهله .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا لشبهة المسألة ، والظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، فقد قال ابن رسلان في حديث عائشة كان نبي الله ﷺ يعطينى السواك لأغسله ، قد يستدل به على أن على الزوجة خدمة زوجها لا سيما إذا طلب منها ، واختلف العلماء فيه ، فذهب الشافعى ليس عليها الخدمة لأن العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة ، وقال بعض المالكية عليها خدمة مثلها ، إن كانت شريفة المحل فعليها التدبير للمنزل ، وإن كانت متوسطة فعليها أن تفرش الفراش وتناول الشراب وإن كانت دون ذلك فعليها التكنس والتطبخ ، قال تعالى : ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، ، اهـ . قال الموفق : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والحبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد ، وقال أبو بكر بن أبى شيبة وأبو إسحاق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجا بقصة على وفاطمة ، فإن النبى ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت وعلى على رضى الله عنه ما كان خارجاً من البيت من عمل ، رواه الجوزجاني من طرق ، ولنا أن المعقود عليه

(باب قوله ^(١) وعلى الوارث مثل ذلك)

من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره كسقى دوابه وحصاد زرعه ، فأما قسم النبي ﷺ بين علي وفاطمة فعل ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة لا على سبيل الإيجاب ، انتهى مختصراً . وقال الدردير : ويجب عليه لإخداً أهله أى أهل الإخداً ، بأن يكون الزوج ذاسعة وهى ذات قدر ليس شأنها الخدمة فيجب عليه أن يأتى لها بخادم وقضى لها بخادماً إن أحببت إلالة فى خادمها وإلا بأن لم تكن أهلاً للإخداً أو كانت أهلاً للزوج فقير ، فعليها الخدمة الباطنة ولو غنية ذات قدر من عجن وكنس وفرش وطبخ له لا لضيوفه انتهى . وفى الدر المختار : امتنعت المرأة من الطحن والخبز إن كانت ممن لا تخدم أو كان بها علة فعليه أن يأتىها بطعام مهياً ، وإن لا بأن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ، ولا يجوز لها أخذ الأجرة على ذلك لو جوبه عليها ديانة ولو شريفة ، لأنه عليه الصلاة والسلام قسم الأعمال بين علي وفاطمة ، فجعل أعمال الخارج على علي رضى الله تعالى عنه والداخل على فاطمة رضى الله تعالى عنها مع أنها سيدة نساء العالمين ، قال ابن عابدين : قال السرخسى : لا تجبر ، ولكن إذا لم تطبخ لا يعطى الإدام وهو الصحيح كذا فى الفتح ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وتعرض له فى تقريرى المسكى رحمه الله تعالى كما سيأتى ، قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : اختلف السلف فى المراد بقوله وعلى الوارث مثل ذلك ، فقال ابن عباس : عليه أن لا يضار ، وبه قال الشعبي ومجاهد ، والجمهور قالوا : ولا غرم على أحد

من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد الموروث ، وقال آخرون : على من يرث
الآب مثل ما كان على الآب من أجر الرضاع إذا كان الولد لا مال له ، ثم
اختلفوا فى المراد بالوارث فقال الحسن والنخعي : هو كل من يرث الآب
من الرجال والنساء وهو قول أحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو
من كان ذا رحم محرم للولود دون غيره . وقال زيد بن ثابت إذا خلف
أماً وعماً فعلى كل منهما إرضاع الولد بقدر ما يرث ، وبه قال الثوري . قال
ابن بطال : وإلى هذا القول أشار البخارى رحمه الله بقوله : وهل على
المرأة منه شيء ، ثم أشار إلى رده بقوله تعالى : وضرب الله مثلا الرجلين
أحدهما أبكم ، فنزل المرأة من الوارث منزلة الأبكم من المتكلم ، انتهى
مختصراً . وفى حاشية البخارى عن البيضاوى : والمراد بالوارث وارث
الآب وهو الصبي ، أى مؤن المرضعة من ماله إذا مات الآب ، وقيل الباقي
من الأبوين من قوله عليه الصلاة والسلام : واجعله الوارث منا ، وكلا
القولين يوافق مذهب الشافعى ، إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة ، اهـ . وفى
الجلالين قوله : وعلى الوارث ، أى وارث الآب وهو الصبي ، أى على وليه
فى ماله ، وقال الصاوى : قوله : فى ماله ، أى وهو مقدم ، ثم مال الآب .
ثم مال الأم عند مالك رحمه الله ، اهـ . وفى تقرير المسكى قوله : وهل على
المرأة ، يعنى هل يجب على المرأة من مالها شيء لرضاع صبيها جوابه محذوف ،
أى لا يجب لأن المرأة كل والكل لا وجوب عليه ، بل الوجوب له كما نطق به
النص ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : على مولاه ، والمولى للصبي الوارث
لأنه قائماً مقام المورث فيجب عليه مثل ذلك ، اهـ .

قوله: (قال وحدث أبو عثمان أيضاً) (١).

ثم قال الحافظ: أورد البخارى حديث أم سلة فى سؤالها: هل لها أجر فى الإنفاق على أولادها من أبى سلة ولم يكن لهم مال؟ فأخبرها أن لها أجراً، فدل على أن نفقة بنينا لا تجب عليها، إذ لو وجبت عليها لبين لها النبي ﷺ ذلك، وكذا قصة هند بنت عتبة فإنه أذن لها فى أخذ نفقة بنينا مال الأب فدل على أنها تجب عليه دونها، فأراد البخارى أنه لما لم يلزم من الأمهات نفقة الأولاد فى حياة الآباء فالحكم بذلك مستمر بعد الآباء، ويقويه قوله تعالى: وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن، أى رزق الأمهات وكسوتهن من أجل الرضاع للأبناء، فكيف يجب لهن فى أول الآية وتجب عليهن نفقة الأبناء فى آخرها إلى آخر ما بسطه، وفى الكرماني قال شارح التراجم: مقصود البخارى الرد على من أوجب النفقة والإرضاع على الأم بعد الأب، وذلك لأن الأم كل على الأب ومن تجب النفقة عليه (٢) كيف تجب عليه لغيره؟ وحمل حديث أم سلة على التطوع لقوله لك أجر، وحديث هند إذا باح لها أخوها من ماله، دل عليه سقوطها عنه فكذلك بعد وفاته، قال: وفى استدلاله نظر إلى آخر ما بسطه.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تكميلاً للفائدة، ولم يتعرض له أيضاً فى تقارير الشيخ المكي والبنجاني أيضاً قال الكرماني: فإن قلت ما فائدة لفظ أيضاً، قلت ظاهره الإشعار بأن سليمان قال: حدثني خير أبي عثمان وحدثني أبو عثمان أيضاً، اهـ. وتعقب عليه الحافظ: ليس ذلك المراد

(باب " قوله تعالى «ليس على الأعمى حرج» الآية

ولما أراد أن أبا عثمان حدثه بحديث سابق على هذا ثم حدثه بهذا ، فلذلك قال أيضاً أى حدث بحديث بعد حديث ، اه . وتعقب عليه العيني فقال بعد ذكر كلام الحافظ : ومن تأمل وجه ما قاله الكرماني علم أنه هو الوجه ، اه . قلت : والأوجه عندي أن كل المعنيين محتمل لا وجه لرد أحدهما .

(١) لم يتعرض له الشيخ وقد تعرض له الشيخ المكي في تقريره كما سيأتي ، والظاهر عندي أن غرض الامام البخاري بهذه الترجمة الإشارة إلى اختلاف أقوال العلماء في سبب نزول الآية كما بسطه المفسرون ، والإشارة إلى ترجيح قول عطاء بن يزيد الليثي كما يدل عليه ما قاله الشراح في مناسبة الحديث بالآية . قال الحافظ رحمه الله تعالى : وحكى ابن بطال عن المهلب قال : مناسبة الآية لحديث سويد ما ذكره أهل التفسير أنهم كانوا إذا اجتمعوا كل عزل الأعمى على حدة ، والأعرج على حدة ، والمريض على حدة ، لتقصيرهم عن أكل الأصحاء ، فكانوا يتخرجون أن يتفضلوا عليهم ، وهذا عن ابن السكيت ، وقال عطاء بن يزيد : كان الأعمى يتخرج أن يأكل طعام غيره لجعله يده في غير موضعهما ، والأعرج كذلك لاتساعه في موضع الأكل ، والمريض لراحتته فنزلت هذه الآية فأباح لهم الأكل مع غيرهم ، وفي حديث سويد : معنى الآية لأنهم جعلوا أيديهم فيما حضر من الزاد سواء ، مع أنه لا يمكن أن يكون أكلهم بالسواء لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وقد سوغ لهم الشارع ذلك مع ما فيه من الزيادة والتقصير فكان مباحاً ، اه . وفي تقرير الشيخ المكي قوله ود الهند ، وجوازه من الآية المذكورة قوله « فما أنى إلخ » ، يعنى فجاء القوم كل واحد منهم بما عنده من السوق فجمعنا السوق

(باب المؤمن ^(١) يأكل في معي واحدة)

وأكلناه مع أن بعضنا كان أقل السوق من البعض وبعضهم لم يكن عنده شيء فثبت النهي ، اه . وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورده الحافظ إذ قال : ليس حديث سويد ظاهراً في المراد من النهي لاحتمال أن يكون ما جرى بالسويق لإلزام جهة واحدة ، لكن مناسبتة لأصل الترجمة ظاهرة في اجتماعهم على لوك السوق من غير تمييز بين أعمى وبصير وبين صحيح ومريض ، اه . وتعقب العيني على كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا الاحتمال بعيد لا يترتب عليه شيء ، بل الظاهر أن من كان عنده شيء من السوق أحضره ، لأن قوله : « دعا رسول الله ﷺ بطعام » لم يكن من شخص معين بل كان عاماً ، والحال يدل على أن كل من كان عنده شيء من ذلك أحضره . وفي الكرماني قال شارح التراجم : المقصود من الحديث قوله تعالى : « أو صدقكم » ، وقوله « أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً » ، ووجه الدلالة من الحديث لموافقة الآية جمع الأزواد وخلطها واجتماعهم عليها ، وقوله « بدأ وعوداً » أي مبتدأ وعائداً أي أولاً وآخرأ ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول لأنه يظهر بأدنى تأمل ، وهذه الترجمة مكررة في جميع النسخ الهندية والمصرية من المتون والشروح غير الكرماني ففيها لم تتكرر هذه الترجمة ، قال القسطلاني : كذا ثبت لأبي ذر وثبت ذلك للباقيين وهو أولى ، إذ لا فائدة في إعادته ، اه . قال الحافظان ابن حجر والعيني كذا ثبت هذا الكلام في رواية أبي ذر عن السرخسي وحده وليس هو في رواية أبي الوقت عن الداودي عن السرخسي ، ووقع

(الخزيرة من النخالة) يعنى ^(١) بها الدقيق من غير أن ينخل وينقى ،

فى رواية النسفى ضم الحديث الذى قبله إلى ترجمة : طعام الواحد يكفى الاثنين ، وإيراد هذه الترجمة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما بطرقه ، وحديث أبى هريرة بطريقه ولم يذكر فيها التعليق وهذا أوجه فإنه ليس لإعادة الترجمة بلفظها معنى ، وكذا ذكر حديث أبى هريرة فى الترجمة ثم إirاده فيها موصولاً من وجهين ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما ثبتت الترجمة مكررة فى جميع النسخ غير الكرمانى كما تقدم فإنه من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم المتقدمة فى المقدمة ، والغرض من الترجمة الأولى التحريض على تقليل الطعام للمؤمن ، والغرض من الترجمة الثانية التنبيه على أن المؤمن ليس من شأنه إلا أن يأكل لسد الجوع ، فإنه اختلف فى معنى الحديث على عشرة أقوال بسطت فى الأوجز ، السابع منها ما قال القرطبى : شهوات الطعام سبع : شهوة الطبع ، والنفس ، والعين ، والشم ، والاذن ، والأنف ، وشهوة الجوع وهى الضرورية يأكل بها المؤمن ، وأما الكافر فىأكل بالجميع ، اهـ . ولا يبعد أيضاً أن تكون الترجمة من الأصل الرابع والخمسين كما نهت عليه فى المقدمة فى هذا الأصل .

(١) ما أفاده الشيخ وجيه ، واختلفت الشراح فى تفاسير الخزيرة والخزيرة قال البينى : الخزيرة بفتح الحاء المعجمة والزأى المكسورة والياء آخر الحروف الساكنة ثم الراء المفتوحة ، وهو ما يتخذ من الدقيق على هيئة العصيدة لكنّه أرق منها ، قاله الظهيرى ، وقال ابن فارس : دقيق يخلط بشحم ، وقال الجوهرى : الخزيرة أن يؤخذ اللحم فيقطع صغاراً ويصب عليه ماء

لا أنها النخالة خالصة ، وقوله الحريرة^(١) من اللبن ، يقال إنه يلقى فيها اللبن حقيقة ، وقيل : المراد باللبن هو الدقيق نفسه ، لأن رقيقه يشبه صورته صورة اللبن .

(باب النهش^(٢) إلخ)

كثيراً ، فإذا نضج ذر عليه الدقيق ، وإن لم يكن فيها لحم فهي عصيدة ، وقيل الحريرة مرقة تصفى من بلالة النخالة ثم تطبخ ، وقيل هي حساء من دقيق ودم ، اهـ . وفي تقرير المسكي : قوله « الحريرة من النخالة ، أى من النخالة واللحم القديد ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله « الحريرة من اللبن ، أى من اللبن والنخالة أى الدقيق مع اللبن ، اهـ . قال الحافظ : قوله « الحريرة ، بمعنى بالإهمال من اللبن ، وهذا الذى قاله النضر وافقه عليه أبو الهيثم لكن قال من الدقيق بدل اللبن وهذا هو المعروف ، ويحتمل أن يكون معنى اللبن أنها تشبه اللبن في البياض لشدة تصفيتها ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أن الشراح قد اختلطت كلامهم في الغرض من هذا الباب ومن الباب الآتى من « باب قطع اللحم بالسكين ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب نذب النهش إشارة إلى رواية الترمذى « انمشوا اللحم نهشاً فإنه أهنا وأمرأ ، والغرض من الباب الآتى الرد على رواية النهى عن قطع اللحم بالسكين كما قاله بعض الشراح ، ويمكن الجمع بينهما بأن قطع اللحم بالسكين يحتمل وجهين :

قوله : (فضحكت) وكان ^(١) سب ضحكها أن ذلك كان للاحتياج .

(باب ذكر ^(٢) الطعام إلخ)

قوله : (ولا ألبس) الحرير أراد ^(٣) بالحرير ما فيه نعومة مثل الحرير ، ولا يبعد أن يراد به ما سدها حرير ، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل .

الأول يقطع فيؤكل باليد كما هو ظاهر حديث المغيرة عند أصحاب السنن الثلاثة . من أنه عليه السلام كان يحزله من جنب ، الحديث ، ومحمل النهى قطع اللحم بالسكين مع الأكل به كما يشير إليه قوله عليه السلام فإنه من صنيع الأعاجم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وبدل عليه قولها الآتي ، قالت ما شيع ، الحديث ، قال العيني وتبعه القسطلاني : قوله ، فضحكت ، أى عائشة رضى الله تعالى عنها ، وضحكها كان للتعجب من سؤال عابس عن ذلك مع علمه أنهم كانوا في التقليل وضيق العيش ، وبينت عائشة رضى الله عنها ذلك بقولها ، ما شيع آل محمد إلخ ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته للتنبيه على أن ما أفاده الشراح في غرض الترجمة لبس بوجبه عندي إذ قالوا : إن الغرض من هذه الترجمة لإباحة أكل الطعام الطيب وأن الزهد ليس في خلاف ذلك والأوجه عندي أن ذكر الأطعمة المختلفة ليس بداخل في الجرح والشره .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ما يرد على لفظ ظاهر الحديث من ن لبس الحرير لا يجوز فكيف قال لا ألبس الحرير ، وفي تقرير المسكى :

قوله: (لبس فيها شيء فبشقتها^(١)) وربما يتوهم^(٢) أن ذلك كان إضاعة

أى الحرير الحلال ، اهـ . وهو مقتضى التوجيه الثانى فى كلام الشيخ ، وقال الحافظ رحمه الله : قوله ، الحرير ، كذا هنا للجميع ، وتقدم فى المناقب بلفظ ، الحبير ، بالوحدة بدل الرء الأولى ، وتقدم أنه للكشمينى برائين ، وقال عياض : هو بالوحدة فى رواية القابسى ، ثم قال بعد ذكر اختلاف الرواة : ورجح عياض الرواية بالوحدة وقال : هو الثوب المحبر وهو المزين الملون وقيل : الحبير ثوب وشىء مخطط ، وقيل : هو الجديد ، وإنما كانت رواية الحرير مرجوحة لأن السياق يشعر بأن أباهريرة كان يفعل ذلك بعد أن كان لا يفعله وهو كان لا يلبس الحرير لا أولاً ولا آخرأ ، بخلاف أكله الحبير ولبسه الحبير ، فإنه صار يفعله بعد أن كان لا يجده ، اهـ .

(١) اختلفت النسخ فى ضبط هذا اللفظ كما بسطه الشراح ، قال القسطلانى : قوله ، فبشقتها ، بنون مفتوحة فمعجمة ساكنة ففوقية مفتوحة فقاف مشددة مفتوحة ، وللأصيل وأبى ذر عن الحوى والمستمل ، فبشقتها ، بسين مهملة بدل المعجمة وقاف بدل القاف ، وضبطه القاضى عياض بالشين المعجمة والقاف ، قال ابن قرقول : قال فى المطالع كذا لهم أى بالمعجمة والقاف ، أى تنقصى ما فيها من بقية ، قال : ورواه المروزى والبلخى بالشين والقاف وهو أوجه مع قولهم فنلحق ما فيها ولذا رجحها السفاقسى ، ولأن المراد أنهم لعقوا ما فيها بعد أن قطعوها ليتمكنوا من ذلك ، اهـ .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع إيراد يرد على ظاهر الحديث [كشمنداز برائى كلى خارها ، برنداز برائى دلى بارها] .

حيث شقها من غير أن يستطعم منه شيء ، والجواب أنه لإضاعة فيه لتضمنه تطيب قلب مسلم وتسليته ، فإن فيما حصل منه كان كفاية لهم ، وأيضاً فإن الشق لا يستلزم أن يكون بحيث تخرج العكة عن الانتفاع بها ، فلا تضيع إن كان الشق بحيث يمكن قلبها ولعق ما فيها ، ثم يحاص^(١) شقه بعد اللعق .

(باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه)

ودلالة^(٢) الرواية عليه من حيث أنه جعل في طعامهم اللحم وهو غاية في التكلف .

(١) من الخوص وهو الخياطة ، ومنه المثل أن دواء الشق أن تحوصه ، كذا في القاموس .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، فإن من الأحاديث المشتهرة « سيد طعام أهل الدنيا والآخرة اللحم ، ذكره السخاوى في المقاصد الحسنة من رواية ابن ماجه وغيره وبسط طرقه ، وما ذكره الشيخ أوجه مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قال الكرماني وجه التكلف من حديث الباب أنه حصر العدد بقوله « خامس خمسة » ، ولولا تكلفه لما حصر ، وسبق إلى نحو ذلك ابن التين ، اه . وهكذا قاله العيني وتبعه القسطلاني ، ولا يبعد أن يقال إن تكلفه يظهر من صنيعه إذ قال : اصنع لي طعاماً أدعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإنه يشير إلى أنه أراد أطيب اللحم ، وفي التيسير بعد ذكر كلام الكرماني والعيني : مى وتوان كفت كه اين مرده را ذن ششم كس تكلف کرده اگر چه گفته اند ، طعام الواحد يكفى الاثنين ، ليكن خالى از تكلف نيست ، اه . فتأمل فإنه بعيد في بآدى الرأى ، فإنه يدل أنه اذن السادس

قوله (ولا يتناول من هذه المائدة إلى مائدة) أى إذا (١) لم يأذن بذلك صاحب الطعام صراحة ولا دلالة ، ودلالة الإذن موجودة فيما إذا كان طعامان على مائتين واحداً من غير فرق ، وتكفل صاحب الطعام بإشباعهم جملة ، فإنه لا بأس حينئذ في المناولة .

بالتكلف وهو ليس بتكلف في الطعام ، قلت : ولا بأس في التكلف للضيف والإخوان لرواية البخارى ومسلم ، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة ، الحديث ، وفي الأوجز في حديث أبي الهيثم إذ ذبح لرسول الله ﷺ شاة لا يدخل ذلك في التكلف المكروه ، بل هو داخل في إكرام الضيف المأمور به ، قال النووي : قد كره جماعة من السلف التكلف للضيف ، وهو محمول على ما يشق على صاحب البيت مشقة ظاهرة لأن ذلك يمنعه من الإخلاص وإكمال السرور بالضيف ، وأما فعل الأنصارى فليس مما يشق عليه ، بل لو ذبح أغناماً بل جملاً في ضيافة رسول الله ﷺ وصاحبيه كان مسروراً بذلك مغبوطاً فيه ، انتهى مختصراً . وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في كتاب الأدب في باب صنع الطعام والتكلف للضيف .

(١) ما أفاده الشيخ ظاهر ، قال القسطلاني قوله قال ابن المبارك فيما وصله عنه في كتاب البر والصلة له لا بأس أن يتناول بعضهم بعضاً من الطعام المحضر بين أيديهم إذ هم فيه كالشركاء ، ولا يتناول أحد من هذه المائدة إلى من على مائدة أخرى لأنه وإن كان للناول حق فيما بين يديه لكنه لاحق للآخر في تناوله منه إذ لا شركة له فيه ، نعم إن علم رضى المضيف جاز ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ذكره الحافظ في الفتح في باب الرجل

(باب الحشف)

أراد بذلك إثبات^(١) ما توم من باب التكلف^(٢) أنه لعله لا بد له منه ، فأراد رده بإثبات أن النبي ﷺ اكتفى بالحاضر^(٣) عنده ولو حشفاً ، فعلم أن التكلف ليس أمراً لا بد^(٤) له منه ،

يتكلف إلخ ، من كلام البخارى وهو فى هذا الباب فى جميع نسخ البخارى من الفتح وغيره من كلام ابن المبارك .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله دفع توم ، إلخ .

(٢) كما تقدم قريباً من قوله : باب الرجل يتكلف إلخ ، وأوضح منه فى الدلالة ماورد فى الرواية : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، الحديث .

(٣) فإنه معروف من دأبه ﷺ ، فإنه إذا أتى عنده ضيف أرسل إلى نسائه ، وإذا لم يجد عندهن شيئاً يقول : الأرجل يضيف ، هذا كما هو معروف من قصة أبى طلحة ، وفى البخارى من حديث عبد الرحمن بن أبى بكر أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء ، وأن النبي ﷺ قال : من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ، الحديث ، وفى الباب عدة روايات .

(٤) بل كان النبي ﷺ ربما يدفع توم التكلف كما فى أبى داود فى باب الاستنثار ، من حديث لقيط بن صبرة إذ أمر النبي ﷺ بذبح شاة ثم قال له لا تحسبن أنا من أجلك ذبحناها ، الحديث .

قوله : (فدعى إلى الصلاة) فآلقاها ، أشار بتقديم (١) هذه الرواية
تخصيص الترجمة وما دل عليها من الروايات بما إذا كانت له فاقة إلى الطعام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وتقدم الكلام على ذلك
مبسوطاً في باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة ، من كتاب الصلاة
وذكر في تقرير المكي قوله : فآلقاها ، فعلم أنه لم يكن مضطراً إلى الأكل ،
وما سيحجى من قوله : فابدهوا بالعشاء في حق للمضطر ، اهـ .

كتاب الحقيقة^(١)

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط ، ذكر فيه في مبدأ كتاب الحقيقة أن فيها عشرة أبحاث لطيفة الأول في لغتها ، والثاني في حكمها ، والثالث في وقتها ، وفيه أنه إذا فات الوقت هل تقضى أم لا ؟ الرابع : هل تختص بالذكر أو تثنى الأثنى أيضاً ، والخامس : هل يفرق بين الذكر والأثنى بالشاة والثانين ، أو شاة شاة لكل منهما ، والسادس : هل تختص بالشاة أو تكون من البقر والإبل أو الشركة فيهما أيضاً ، والسابع : يشترط فيها ما يشترط في الضحايا ، والثامن من المكلف بها ، أو الوالد خاصة أو غيره أيضاً ، ويدخل فيه أنه إذا لم يعق عن الصغير هل يعق عن نفسه بعد البلوغ ؟ التاسع : هل يكسر عظامها في الطبخ أم لا ؟ العاشر : هل يبلطخ رأس الصبي بدم الحقيقة أم لا ؟ هذه عشرة أبحاث بسط الكلام عليها في الأوجز مفصلاً ونذكر ههنا الأولين منها فقط رداً للاختصار أما الأول منهما فقد قال الحافظ : الحقيقة بفتح العين المهملة اسم لما يذبح عن المولود ، واختلف في اشتقاقها فقال أبو عبيد والأصمعي : أصلها الشعر الذي يخرج على رأس المولود ، وبقية الرغشري وغيره وسميت الشاة التي تذبح عنه في تلك الحالة حقيقة لأنه يخلق عنه ذلك الشعر عند الذبح ، وعن أحمد أنها مأخوذة من حق وهو الشق والقطع ، ورجحه ابن عبد البر وطائفة قال الخطابي : الحقيقة اسم الشاة المذبوحة عن الولد سميت بذلك لأنها تعق مذابحها أي تشق وتقطع ، وقال ابن القارص : الشاة التي تذبح والشعر كل

(باب تسمية^(١) المولود إلخ)

منها يسمى عقيقة ، وبسطه النوى في تهذيب اللغات وقال بعدما حكى قول
أبي عبيد والأصمعي وغيرهما : وهذا لأنهم ربما سموا الشيء باسم غيره إذا
كان معه أو من شبهه فسميت الشاة عقيقة لعقيقة الشعر ، قال أبو عبيد :
وكذلك كل مولود من البهائم ، فإن الشعر الذى يكون عليه حين يولد عقيقة
وعقة إلى آخر ما بسط فيه ، أما البحث الثانى فقد اختلف أهل العلم فى حكمها
ثم بسط الكلام على ذلك وقال بعد ذلك : فتحصلت فى العقيقة عدة مذاهب
أولها أنها واجبة ، وهو مذهب الليث وداود وأبى الزناد ، وهو رواية عن
أحمد واختارها بعض أصحابه ، وروى عن الحسن وأهل الظاهر وقال ابن
حزم : هى فرض واجب يحجر الإنسان عليه إذا فضل من قوته مقدارها ،
الثانى : أنها سنة مؤكدة ، حكاهما شارح الإقناع من فروع الشافعية وهو
مقتضى كلام صاحب الروض المربع من فروع الحنابلة وبه جزم
صاحب نيل المسارب منهم ، وحكاه ابن عابدين عن الشافعى وأحمد ، الثالث
الندب ، جزم به الدردير وهو نص الإمام مالك فى الموطأ ، واختلفت
الروايات عن الحنفية ، والمعروف فى فروعهم مندوبة وهو الصواب
والثانية أنها مباحة ، والثالثة أنها بدعة ، وأنكرها العيني وبسط الكلام على
رد هذا القول وأثبت الاستحباب فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذكر وزنه تكمىلا للفائدة ، قال
الحافظ : كذا فى رواية أبى ذر عن الكشمينى وسقط لفظة وعن ، للجمهور ،
وللسنى ، وإن لم يعق عنه ، بدل لمن لم يعق عنه ، ورواية القربرى أولى
لأن قضية رواية النسفى تعين التسمية غداة الولادة سواء حصلت العقيقة عن

قوله : (أعرستم الليلة) وفي تقرير^(١) النبي ﷺ وعدم إنكاره على ما فعلا دلالة على جواز الأكل والميت لم يدفن بعد وإذا أجله ذلك لأهل بيت الميت كان جوازه لأهل المحلة أظهر ، نعم لا ينبغي الاشتغال بمثل هذه

ذلك المولود ، أم لا ، وهذا يعارضه الأخبار الواردة في التسمية يوم السابع كما سذكرها قريبا ، وقضية رواية الفربرى أن من لم يرد أن يعق عنه لا يؤخر تسميته إلى السابع كما وقع في قصة إبراهيم بن أبي موسى وإبراهيم ابن النبي ﷺ وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن أبي طلحة ، فإنه لم ينقل أنه عقى عن أحد منهم ، ومن أريد أن يعق عنه تؤخر تسميته إلى السابع كما سيأتى في الأحاديث الأخرى وهو جمع لطيف لم أره لغير البخارى ، اهـ . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة في تسمية المولود يوم السابع من السن وغيرها منها ما رواه أصحاب السنن الثلاثة من حديث الحسن عن سمرة في حديث العقيقة تذبح عنه يوم السابع ويسمى ، وفي البزار وصحیحى ابن حبان والحاكم بسند صحيح عن عائشة قالت : عقى رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع وسماههما ، قال القسطلانى : قال النووى في الأذكار : تسن تسميته يوم السابع أو يوم الولادة ، ولكل من القولين أحاديث صحيحة ، فحمل البخارى أحاديث يوم الولادة على من لم يرد العتق ، وأحاديث يوم السابع على من أراده كما ترى ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات المسألة من الحديث ، فما اشتهر فيما بين عوام الناس من أنه لا يجوز الأكل إذا كان الميت في البيت أو في جواره حتى يخرج من البيت ليس بصحيح ، به على ذلك الشيخ آتھانوى في رسالته ، أغلاط العوام ، وبه على ذلك أيضاً صاحب المدخل إذ قال :

الأمور عن تجهيزه وتكفينه للنصوص^(١) الواردة في المبادرة بانصرام أموره .

(وساق (٢) الحديث)

وكذا يحذر مما أحدثه بعضهم ، وهو أن الميت إذا مات لا يأكل أهله حتى يفرغوا من دفنه ، اهـ .

(١) كما هو معروف في الروايات وإليه أشار عندي البخاري في مبدأ كتاب الجنائز بباب الأمر باتباع الجنائز كما حققته في محله وذكرته هناك من سنن أبي داود في باب تعجيل الجنائز ، أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبي ﷺ يعودده فقال إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت فأذنوني به وعجلوا فإنه لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهراني أهله وغير ذلك من الروايات المذكورة هناك .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تكميلاً للفائدة قال الحافظ : قوله وساق الحديث ، هذا يوم أنه يريد الحديث الذي قبله وليس كذلك لأن لفظهما مختلف وهما حديثان عند ابن عون أحدهما عنده عن أنس بن سيرين وهو المذكور ههنا ، والثاني عنده عن محمد بن سيرين عن أنس وقد ساقه المصنف في اللباس بهذه الإسناد ، ولفظه أن أم سليم قالت لي : يا أنس انظر هذا الغلام فلا تصيب شيئاً حتى تغدو به إلى النبي ﷺ ، فغدوت به فإذا هو في حائط له وعليه خمصة وهو يسم الظهر الذي قدم عليه في الفتح ، ثم وجدت في نسخة الصغاني بعد قوله ، وساق الحديث ، قال أبو عبد الله اختلافاً في أنس ابن سيرين ومحمد بن سيرين ، أي أن ابن أبي عدي ويزيد بن هارون اختلفا

(باب إمالة "الأذى")

في شيخ عبد الله بن عون ، وهذا يتعين أنهما عنده صحيح اختلفت ألفاظه ، وذكر المزي أن حماد بن مسعدة وافق ابن أبي عدي ، أخرجه مسلم من طريقه لكنني لم أراه في كتاب مسلم مسمى بل قال عن ابن سيرين ، ويؤيد رواية ابن أبي عدي أن أحمد أخرج الحديث مطبولا من طريق ممام عن محمد بن سيرين ، اه . وقال المعنى : قوله : ساق الحديث ، أشار به إلى أن الحديث المنكور دائر بين الآخرين ، فالذي مضى عن أنس بن سيرين ، وهذا عن أخيه محمد بن سيرين ، كلاهما روي عن أنس بن مالك ، فروى البخاري هذا عن محمد بن المثني عن محمد بن أبي عدي عن عبد الله بن هون عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك ، قوله : ساق الحديث أي الذي رواه محمد بن المثني وساقه البخاري في كتاب اللباس في باب الخيصة السوداء ، قال : حدثني محمد بن المثني قال : حدثني ابن أبي عدي عن ابن عون عن محمد بن سيرين عن أنس قال : لما ولدت أم سليم ، الحديث ،

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته للاختلاف الواسع في مصداق الأذى قال الكرماني : قوله : الأذى ، قيل هو إما الشعر ، وإما الدم ، وإما الحتان ، قال الخطابي : قال محمد بن سيرين : لما سمعنا هذا الحديث طلبنا من يعرف إمالة الأذى عنه فلم نجد ، وقيل : المراد بالأذى هو شعره الذي حلق به دم الرحم فيميط عنه بالحق ، وقيل إنهم كانوا يلعنونه رأس الصبي بدم العقيقة وهو أذى فنهى عن ذلك ، أقول : يحتمل أن يراد به آثار دم الرحم فقط ، اه . وقال الحافظ : وقع عند أبي داود عن ابن سيرين : إن لم يكن الأذى حلق الرأس فلا أدرى ما هو ؟ وأخرج عنه الطحاوي قال : لم أجد من

يخبرني عن تفسير الأذى وقد جزم الأصمعي بأنه خلق الرأس، وأخرجه أبو داود بسند صحيح عن الحسن كذلك، ووقع في حديث عائشة عند الحاكم أمر أن يماط عن رءوسهما الأذى ولكن لا يتبين ذلك في خلق الرأس، فقد وقع في حديث ابن عباس عند الطبراني: يماط عنه الأذى ويخلق رأسه فغطفه عليه، فالأولى حمل الأذى على ما هو أعم من خلق الرأس، ويؤيد ذلك أن في بعض طرق حديث عمرو بن شعيب «وماط عنه أقداره»، رواه أبو الشيخ. انتهى مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أن المراد بالأذى البلايا المتعلقة بالمولود، ويستنبط ذلك مما اختاره القاري في شرح قوله وَاللَّهُ يَخْتَارُ الفلام مرتين بعقيقته، يعني أنه محبوب من سلامته عن الآفات بها، اهـ. وفي هامش الكوكب في شرح قوله مرتين أي لا يتم الانتفاع به دون فكك بالعقيقة أو سلامته ونشوره على النعت المحمود دهرينة بها إلى آخر ما بسط فيه.

كتاب الذبائح^(١) والصيد والتسمية

قوله : (فما أدركته يتحرك بذنبه إلخ) يعني^(٢) إذا علمت فيه شيئاً من

(١) قال العيني : أى هذا كتاب في بيان أحكام الذبائح وأحكام الصيد وبيان التسمية عند إرسال الكلب على الصيد ، ثم قال بعد ذكر الحديث : مطابقتها للترجمة ظاهرة على تقدير وجود قوله « باب التسمية على الصيد » ، وإلا فللقوله كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد أظهر ، لأن في الحديث ثلاث أشياء : مشروعية الصيد ، وجوب ذكائه حقيقة أو حكماً ، وجوب التسمية ، وللترجمة ثلاثة أجزاء يطابق كل واحد من الثلاثة المذكورة لكل واحد من أجزاء الترجمة ، اهـ . وما ذكره من قوله « على تقدير وجود إلخ » ، مبنى على نسخة العيني ، فإنه ذكر فيها بعد الكتاب « باب التسمية على الصيد » ، وهكذا في نسخة الكرماني والفتح ، وذكروا اختلاف النسخ في ذكر هذا الباب ، وليس هذا الباب في متن النسخ الهندية من البخاري التي بأيدينا ، ولكن ذكرها في الحاشية ، ويمكن أن يقال إن المذكور ههنا هو بيان الكتاب وسيأتي باب التسمية مستقلاً في ذيل الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح ، يعني أن حركة الذنب ليست بمقصود ، بل المقصود منه يتقن حياته بأى شيء يحصل ، قال الكرماني : قوله « ما أدركته إلخ » ، يعني ما أدركته من هذه الأربعة بعد الخنق والوقذ والتردى والنطاح ومن غيرها فيها حياة مستقرة بأن يتحرك بذنبه مثلاً أو بعينه فاذنبه وكله ولا يكون حرماً ، وهو

أمارات الحياة ثم ذبحته حل لك أكله سواء^(١) كانت حياته مما أمكن بقاؤه

معنى قوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، اه. وبسط الحافظ في تخريج أثر ابن عباس وقال: قوله «المنخنقة»، إلخ، وصله البيهقي بتمامه وقال في آخره: فما أدركته من هذا يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكروا اسم الله عليه فهو حلال، وأخرجه الطبري من هذا الوجه وفي آخره «إلا ما ذكيتم»، إلا ما أدركتم ذكاته من هذا كله يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكر اسم الله عليه، ومن وجه آخر من طريق قتادة كل ما ذكر غير الخنزير إذا أدركت منه عينا تطرف أو ذنباً يتحرك أو قائمة ترتكض فذكيتته فقد أحل لك، انتهى مختصراً.

(١) هذا هو مذهب الجمهور كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في باب ما يجوز من الذكاة على حال الضرورة، وفيه في الحديث مسألة أخرى سكنت عنها عامة الشراح، وهي ما قال ابن رشد: اختلفوا في تأثير الذكاة في المشرفة على الموت من شدة المرض، فالجمهور على أن الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك، وقال الموفق: المنخنقة وغيرها التي ماتت محرمة لا أن تدرك ذكاتها لقوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، فإن كانت لم يبق من حياتها إلا مثل حركة المذبوح لم تبح بالذكاة، وإن أدركها وفيها حياة مستقرة بحيث يمكن ذبحها حلت لعموم الآية، وسواء كانت قد اتهمت إلى حال يعلم أنها لا تعيش معه أو تعيش لعموم الآية، وفي الهداية: الذي بقر الذنب بطنه وفيه حياة خفية أو بيئة إذا ذكاه حل عند أبي حنيفة وعليه الفتوى لقوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، استثناء مطلقاً من غير فصل، ثم ذكر اختلاف أبي يوسف ومحمد، انتهى ملتقطاً من الأوجز.

معها أولا ، ولا تقاس^(١) المذكورات ههنا من المتردية والنطيحة والموقوذة على الصيد لما بينهما من بون بعيد ، فإن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية لئفاره ، بخلاف ماههنا لأنه لم يذك أصلا فلا بد من ذكاته ولو لم يبق فيه من الحياة إلا ما استحال بقاؤه معها .

قوله : (باب^(٢) ما أصاب المعراض بعرضه)

(١) نبه الشيخ بذلك على الفرق بين هذه المذكورات الأربعة إذ لا بد فيها من الذبح ، وبين الصيد إذ يكفي فيه الجرح في أى موضع كان ولا يحتاج فيها إلى الذبح لأن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية ، ففي الأوجز : الذكاة نوعان : اختيارية واضطرارية ، قال صاحب الهداية : هي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحين ، واضطرارية وهي الجرح في أى موضع كان من البدن ، والثاني كالبدل عن الأول لأنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن الأولى .

ولا يذهب عليك أن الإمام أبداود ذكر في حديث أبي العشاء عن بيه أنه قال يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة أو الحلق ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ لو طعنت في نغذها لأجزأ عنك ، قال أبو داود : لا يصلح هذا إلا في المتردية والمتوحش ، وظاهر هذا الكلام أنه يجوز في المتردية الذكاة الاضطرارية ، وبسط الشيخ قدس سره في البذل الكلام على قول أبي داود ، قال في آخره : لا يفيد تأويل أبي داود فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وزدته للتنبيه على الإشكال

قوله : (إذا ضربت عنقه أو وسطه فكله) لأنه لا يمكن^(١) بقاؤه دون العنق ، وكذلك إذا تقطع قطعتين فلم يبق مباناً من الحى بل هو مبان من المذكى فلا يكون حراماً وهذا هو المذهب .

الوارد ههنا على الظاهر ، فإن الظاهر أن هذا الباب مكرر لأنه تقدم قريباً . باب صيد المعراض ، وازداد الإشكال بشرح القسطلانى إذ ذكر لفظ الحكم فى شرح البابين ، فقال فى الأول : باب حكم صيد المعراض ، وقال فى الثانى : باب حكم ما أصاب المعراض إلخ ، وعلى هذا فالتكرار ظاهر ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك ، بل أشار صاحب التيسير إلى عدم الحاجة إلى التكرار إذ قال تحت حديث الباب : أين حديث غير حديث سابق است ليسكن أين رابى دىكر ماختن ضرورنه بوده است ، اه . وما أفاده الشيخ من أن هذا حديث غير الأول غير ظاهر إلا أن يوجهه باختلاف السند ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من البابين مختلف ، ومن الأصول أن اللفظ وإن كان متحداً لا يعد الباب مكرراً إذا اختلف الغرض من البابين كما تقدم مفصلاً فى الأصل الثانى والعشرين من الأصول المذكورة فى المقدمة ، فالغرض عندى من الباب الأول بيان مصداق صيد المعراض وهو ما يصاد بالمعرض ولذا ذكر فيه صيد البندقة ، والغرض من الباب الثانى بيان حكم صيد المعراض أنه لا يجوز إذا صيد بعرضه فوضح الفرق بينهما .

(١) قال الحافظ : قال ابن التين : إذا قطع من الصيد ما لا يتوهم حياته عد فكأنه أنفذه بتلك الضربة فقامت مقام الذككية وهذا مشهور مذهب مالك وغيره ، اه : قال العبى فى التمهيد عن مالك : إن قطع عضوه لا يؤكل وأكل

قوله : (باب الخذف ^(١)) والبندقة)

قوله : (باب ^(٢) ما جاء فى التصيد)

الباقى ، وقال الشافعى : إن قطع قطعتين أكله ، وإن كانت إحداهما أقل من الأخرى إذا مات من تلك الضربة ، وقال أبو حنيفة والثورى : إذا قطعه نصفين أكل جميعاً ، وإن قطع الثلث فإن كان مما يلى الرأس أكله جميعه ، وإن كان الذى يلى العجز أكل الثلثين مما يلى الرأس ولا يأكل الثلث الذى يلى العجز ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن هذا الباب سيأتى فى أواخر كتاب الأدب بلفظ باب الخذف وهو محله ، فإن المقصود من الحديث النهى عن هذا الفعل ، ولذا ترجم عليه هناك فى بعض النسخ : باب النهى عن الخذف ، وهو من الآداب ومحله كتاب الأدب ، والمقصود من ذكره ههنا بيان حكم مصيده كما أشار إليه النبى ﷺ بقوله ولا يصاد به صيد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على الغرض من الترجمة وهو عند هذا العبد الضعيف بيان مشروعيته دفعاً لما يتوهم من حديث السنن عن ابن عباس : من اتبع الصيد فقد غفل ، فإنه يوم كراهية التصيد فدفعه الإمام البخارى بهذا الباب ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : تحت حديث عدى وفيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهم بشرط التذكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبهه بياطل منه فلو لم يقصد الانتفاع حرم به إلى آخر ما بسط .

قوله : (الطافي حلال) وأنت ^(١) تعلم أن الترجيح عند اجتماع المحرم والمباح للمحرم لا غير .

قوله : (أما الطير فأرى إلخ) أى ^(٢) مائى المعاش غير مائى المولد .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف الروايات فيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والمسألة خلافية شهيرة مباح عند الأئمة الثلاثة ولا يجوز عندنا الحنفية ، وبقولهم قال جماعة من الصحابة والتابعين ، كما بسط أسماءهم فى الأوجز وفيه : ولنا حديث جابر قال : قال رسول الله ﷺ : ما أتى البحر أو جزر عنه فكلوه ، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه ، رواه أبو داود ، وما تكلموا عليه أجاب عنه الزيلعى ولخصه الشيخ فى البذل وأكثر ما أوردوا عليه أنه موقوف ، قال القارى فى المرقاة : لا يضر وقفه فإن الموقوف فى هذا كالمرفوع كما هو المعروف ، وقال السرخسى فى المبسوط : وحجتنا فى ذلك حديث جابر ، ولا يقال هذا نهى إشفاق لما قيل إن الطافي يورث البرص لأن الاستسكان من السمك يورث البرص الطافي وغيره سواء ، وإنما بعث رسول الله ﷺ مبيناً للأحكام دون الطب ، والموجب للحرمة من الآثار يترجح على الموجب للحل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات ، فدع ما يريك إلى ما لا يريك ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) قال الحافظ : وصله المصنف فى التاريخ من رواية عمرو بن دينار وأبى الزبير أنهما سمعا شريحاً صاحب النبى ﷺ يقول : كل شئ فى البحر مذبوح ، قال : فذكرت ذلك لعطاء فقال : أما الطير فأرى أن تذبحه ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره معناه أن المراد من الطير الذى يذبح هو الطير

قوله : (أصيد بحر؟ قال نعم) ، وكان منشأ^(١) سؤاله اختصاص البحر بالمعظم منه المحيط بأقطار العالم وهو مالخ ، ولذلك استدل على دفع توهمه بقوله تعالى : هذا^(٢) عذب فرات ، ليظهر أن الحكم فيهما سواء ، وإذا ثبت الحكم في البحر العذب ثبت في الأنهار والقلات وغير ذلك قياساً .

قوله : (قال أبو الدرداء في المرى ملح)^(٣) يعنى أنه استغنى في المرى ،

الذى يكون مائى المعاش غير مائى المولد كالبط والأوز ، وأما الطير الذى يكون مائى المولد فلا حاجة إلى ذبحه فإنهم قالوا إن بعض أنواع السمك أيضاً يطير ، ففى حياة الحيوان ، عن الغزالي : ومن السمك نوع يطير على وجه البحر مسافة طويلة ثم ينزل ، انتهى . ثم قال : والسمك بجميع أنواعه حلال بغير ذبح ، وعلى هذا لا يرد ما أورده صاحب التيسير إذ قال تحت قول عطاء : ابن قول درين باب مناسب نمى نماید مكرآنكه در بحر م طيور باشند ، اه .

(١) فى الجمل تحت قوله تعالى : ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر ، الآية ، قوله : البحر ، أى المحيط ، لأنه المتبادر من التعريف إذ هو الفرد الكامل ، اه .

(٢) إشارة إلى قوله عز اسمه : وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحاً طرياً ، الآية ، وفى الأوجز عن الإمام الرازى المراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(٣) قال الحافظ : والمرى بضم الميم وسكون الراء بعدها تحتانية وضبط فى النهاية تبعاً للصحيح تشديد الراء نسبة إلى المر وهو الطعام المشهور ، وجزم الشيخ محي الدين بالأول ، ونقل الجوالقى فى لحن العامة أنهم يحركون الراء والأصل بسكونها ، انتهى . زاد القسطلانى : والذى فى القاموس التشديد

ماذا حكمه ؟ فقال إنه حلال أحله الحيتان ذوات المالح إلا أنه عبر عن الحل بالذكاة لما أنها سبيه .

وعبارته والمرى كدرى إدام كالكامخ ، انتهى . قال الحافظ : قال الحربي هذا مرى يعمل بالشام يؤخذ الخمر فيجعل فيه المالح والسمك ويوضع في الشمس فيتغير عن طعم الخمر ، اهـ .

ثم قال الحافظ : وكان أبو الدرداء وجماعة من الصحابة يأكلون هذا المرى المعمول بالخمر ، وأدخله البخاري في طهارة صيد البحر ، يريد أن السمك طاهر حلال وأن طهارته وحله يتعدى إلى غيره كالمالح ، حتى يصير الحرام النجس بإضافتها إليه طاهراً حلالاً ، وهذا على رأى من يجوز تحليل الخمر ، وهو قول أبي الدرداء وجماعة ، انتهى . قال العيني : إن أبا الدرداء ممن يرى جواز تحليل الخمر وهو مذهب الحنفية ، انتهى . والمسألة خلافية شهيرة ، قال النووي تحت حديث : إن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال : لا ، هذا دليل الشافعي ، والجمهور أنه لا يجوز تحليل الخمر ولا تطهر بالتخليل هذا إذا خللها بنجس أو بصل أو خميرة أو غير ذلك مما يلقى فيها فهي باقية على نجاستها وينجس ما ألقى فيها ، ولا يطهر هذا الخل بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره ، أما إذا نقلت من الشمس إلى الظل أو من الظل إلى الشمس ففي طهارتها وجهان لأصحابنا ، أحدهما تطهر هذا الذي ذكرناه من أنها لا تطهر إذا خللت بإلقاء شيء فيها هو مذهب الشافعي وأحمد والجمهور ، وقال الأوزاعي والليث وأبو حنيفة تطهر ، وعن مالك ثلاث روايات أحدها عنه : أن التخليل حرام ، فلو خللها عصي وطهرت ، والثانية حرام ولا تطهر ،

(باب "ذبيحة الأعراب")

والثالثة حلال وتطهر ، وأجمعوا أنها إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت ، وقد تحكى عن سحنون المالكى أنها لا تطهر ، فإن صح عنه فهو محجوج بإجماع من قبله ، اهـ . وأجاب الشيخ فى البذل عن حديث تخليل خر أيتام بأن الخمر كانت نفوسهم ألقت بالخمر ، وكل مالوف تميل إليه النفس ، فخشى النبى ﷺ من دواخل الشيطان فنهاهم عن اقترانها بالكلية نهى تنزيه لئلا يتخذ التخليل وسيلة لإيها ، وأما بعد طول عهد التحريم فما بقى السبب ولا يخشى هذه الدواخل . ويؤيده خبر نعم الإدام الحل ، اهـ . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره نهى النبى ﷺ عن الأوعية الأربعة الحنتم وغيره .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لأن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك إشارة إلى جوازه دفعا لما يتوهم من ظاهر حديث أبى داود عن ابن عباس قال : نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : يحتمل أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل لأن ذلك مما بقى عليه من التكليف ، وأما التسمية على ذبح تولاه غيره من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سموا الله أتم الآن فستبيحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا ، إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته ، اهـ . وقال السندى : كأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أرشدهم بذلك إلى حمل حال المؤمن على الصلاح وإن كان

جاهلا ، وأن الشك بلا دليل لا يضر ، وأن الوسوسة الخالية عن دليل يكفي في دفعها تسمية الأكل والله تعالى أعلم ، فلا يرد أن التسمية عند الذبح إن لم تكن واجبة يجوز لهم الأكل وإن لم يسموا ، وإن وجبت فلا ينفع تسمية الأكل ولا تنوب عن تسمية الذابح ، فالحديث مشكل على الوجهين ، وبهذا ظهر أن الاستدلال بهذا الحديث على عدم وجوب التسمية عند الذبح لا يخلو عن ضعف لظهور أن الحديث بظاهره يفيد أن التسمية واجبة لكن تنوب تسمية الأكل عن تسمية الذابح ولم يقل به أحد ، وعند التأويل لا يبق دليلا فتأمل والله تعالى أعلم ، قال الزرقاني : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح ، بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل قال الطيبي : هذا من أسلوب الحكميم كأنه قيل لهم : لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذي يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . قال ابن تيمية في المنتقى : الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، اهـ . قال المهلب : هذا الحديث أصل في أن التسمية على الذبيحة لا تجب ، إذ لو كانت واجبة لاشتراطت على كل حال ، وقد أجمعوا على أن التسمية على الأكل ليست فرضاً فلما نابت عن التسمية على الذبيحة دل على أنها سنة ، لأن السنة لا تنوب عن الفرض إلى آخر ما بسط فيه ، وقول المهلب مبنى على مسلكه ، فإن مسألة التسمية على الذبيحة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها أيضاً في الأوجز وفيه قال العيني : اختلف العلماء في التسمية على الصيد والذبيحة فروى عن ابن سيرين وغيره أنها فريضة فمن تركها عامداً أو ساهياً لم يؤكل وهو قول

(نهى عن النخع إلخ يقول) [بياض^(١)].

الظاهرية ، وذهب مالك والثورى وأبو حنيفة وأصحابهم إلى أنه إن تركها عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين بسطت أسماؤهم في الأوجز ، وقال الشافعى يؤكل للصيد والذبيحة في الوجهين جميعاً تعتمد ذلك أو نسيه ، قال الحافظ : اختلفوا في كونها شرطاً في حل الأكل فذهب الشافعى وطائفة وهى رواية عن مالك وأحمد أنها سنة ، من تركها عمداً أو سهواً لم يقدح في حل الأكل ، وذهب أحمد في الراجح عنه وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً في حديث عدى ، وذهب أبو حنيفة والثورى ومالك وجهاهير العلماء إلى الجواز لمن تركها ساهياً لاعامداً ، والمشهور عن أحمد التفرقة بين الصيد والذبيحة ، قال الحرقي : من ترك التسمية على الصيد عامداً أو ساهياً لم يؤكل ، وإن تركها على الذبيحة عامداً لم يؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، انتهى مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه . واختلافهم في مصداق التسمية .

(١) بياض في الأصل زائداً من سطر واحد ، وكتب في تقرير المسكى قوله «فتختلف الأوداج ، معناه فتترك الأوداج خلف السكين بأن يتجاوز السكين عن الأوداج حتى يصل إلى النخاع ويبقى الأوداج وراء ظهر مقطوعة ، أهو جائز أم لا ؟ فقال : لا ، بل يسكره ، اه . وقال الكرماني تحت قوله «حتى يقطع النخاع ، بفتح النون وضما وكسرها خيط أبيض يكون داخل عظم الرقبة ويكون ممتداً إلى الصلب حتى يبلغ عجب الذنب ، اه . وقال الحافظ : وقوله «النخع ، بفتح النون وسكون الخاء المعجمة فسر في الخبر بأنه قطع ما دون العظم ، والنخاع عرق أبيض في فقار الظهر إلى القلب يقال له خيط

الرقبة ، وقال الشافعي : النخع أن تذبح الشاة ثم يكسر قفاها من موضع المذبح أو تضرب ليعجل قطع حركتها ، وأخرج أبو عبيد في الغريب عن عمر أنه نهى عن الفرس في الذبيحة ثم حكى عن أبي عبيدة أن الفرس هو النخع يقال : فرست الشاة ونخعتها ، وذلك أن ينتهي بالذبح إلى النخاع وهو عظم في الرقبة ، قال : ويقال أيضاً هو الذي يكون في فقار الصلب شبيه بالمش وهو متصل بالقفا ، نهى أن ينتهي بالذبح إلى ذلك ، قال أبو عبيد : أما النخع فهو على ما قال ، وأما الفرس فيقال هو الكسر وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد ، وبين ذلك أن في الحديث « ولا تعجلوا الأنفس قبل أن تهق » قال الحافظ : يعني في حديث عمر المذكور ، وكذا ذكره الشافعي عن عمر ، اهـ . وفي العيني قال صاحب الهداية : ومن بلغ بالسكين النخاع أوقطع الرأس كره له ذلك وتوكل ذبيحته ، أما الكراهة فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن تنزع الشاة إذا ذبح ، قلت : هذا رواه محمد بن الحسن في كتاب الصيد من الأصل عن سعيد بن المسيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على ذلك « باب النحر والذبح » ولعله أشار بذلك إلى جواز كليهما ، لأن الوارد في الحديثين نحر الفرس وذبحه ، وقال الحافظ : النحر في الإبل خاصة ، وأما غير الإبل فيذبح ، وقد جاءت أحاديث في ذبح الإبل وفي نحر غيرها ، وقال ابن التين : الأصل في الإبل النحر وفي الشاة ونحوها الذبح ، وأما البقر فجاء في القرآن ذكر ذبحها وفي السنة ذكر نحرها ، واختلف في ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح ، فأجازه الجمهور

قوله : (هذا الحى من جرم) والوجه (١) فى رفع الحى على ما كتبه المعرب ما كتبه فى الحاشية نسخة مبدئة ثم بين الضمير المجرور بقوله الحى ، ولا يبعد أن يقال مثل ذلك على تقدير نسخة المتن أيضاً فيقال إن الحى بيان هذا على حذف المشار إليه .

ومنع ابن القاسم ، اه . قال الكرمانى تحت قول عطاء : لا ذبح ولا نحر إلا فى المذبح ، والمنحرف ونشر على الترتيب ، والذبح فى الحلق والنحر فى اللبة ، وما يذبح أى مامن شأنه أن يذبح كالشاة يجوز نحرها ، واحتج عليه بقوله تعالى : (إن الله يأمركم ، الآية ، إذ البقر مذبوح ، إذ الأصل الحقيقة وجاز نحره اتفاقاً وبأن ذبح المنحور جائز إجماعاً فكذلك نحر المذبوح ، قال النووي : ما أنهر الدم فكل فيه دليل على جواز ذبح المنحور والعكس ، وجوزه العلماء لإلاداد ، وقال مالك فى بعض الرويات بإباحة ذبح المنحور دون نحر المذبوح ، وأجمعوا أن السنة فى الإبل النحر وفى الغنم الذبح والبقر كالغنم عند الجمهور ، وقيل : تنحر بين نحرها وذبحها ، اه .

(١) قلت أعرب فى النسخ الهندية على لفظ الحى فى قوله : بيننا وبين هذا الحى ، بالرفع فبين الشيخ قدس سره وجه الرفع لأن المتبادر الخفض ، وفى حاشية الهندية قوله : كان بيننا وبينه : لأبى ذر عن الحموى والمستملى : بيننا وبينه هذا الحى ، بالرفع ، وقال السفاقي بالخفض بدل من الضمير فى بينه ، ورد بأنه يصير تقدير الكلام أن زهدم الجرمى قال : كان بيننا وبين هذا الحى من جرم إغاء ، وليس المراد وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعرين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، ورواية الكشميني : وبيننا وبين هذا الحى ، تؤيد ما قال السفاقي إلا أن المعنى غير

(باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب)

دلالة (١) الرواية على جزئ الترجمة ظاهرة ، فإن الحولية لا تتحقق إلا في الجامد ، فعلم أن الذائب لا يبقى طاهراً .

صحيح ، اه . وقال الحافظ : قوله « كان يبتنا وبينه هذا الحى » بالخفض بدلا من الضمير في بينه ، كذا قال ابن التين ، وليس بجيد لأنه يصير تقدير الكلام أن زهدماً الجرمى قال « كان يبتنا وبين هذا الحى من جرم إخاء » وليس ذلك المراد ، وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعرين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، وقد وقع هنا في رواية الكشميهنى : وكان يبتنا وبين هذا الحى ، وكذا وقع في رواية إسماعيل عن أيوب عن القاسم وأبي قلابة كما سيأتى في كفارة الأيمان ، وهو يؤيد ما قال ابن التين إلا أن المعنى لا يصح ، وقد أخرجه في أواخر كتاب التوحيد من طريق عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن أبي قلابة والقاسم ، كلاهما عن زهدم قال : كان بين هذا الحى من جرم وبين الأشعرين ود وإخاء ، وهذه الرواية هى المعتمدة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبطل بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن قوله هذا الحى بيان لضمير المتكلم في قوله يبتنا ، لأن كون أبي موسى رضى الله عنه أشعرياً كان واضحاً لوروده في الرواية بلفظ عن أبي موسى الأشعرى فنبه زهدم بقوله « هذا الحى من جرم » على بيان قبيلته ، وعلى هذا فلا إشكال ، لافى الخفض ولا فى الرفع ، كما لا يخفى فتدبر .

(١) وجه الشيخ قدس سره كلام البخارى بذلك ليكون كلامه موافقاً لقول الجمهور ، وقد سبق إلى ذلك التوجه الكرماني إذ قال : فإن قلت : كيف دل على

الترجمة إذ لا يتصور لقاء ماحوله إلا في الجامد إذ الذائب لا حول له ، أو الكل حوله قلت : علم منه منطوقاً أنه إذا كان جامداً يلقى ماحوله ويؤكل الباقي ومفهوماً أنه إذا كان ذائباً لا يكون كذلك بل يتنجس الكل ، اهـ . وأنت خير بأن المعروف من مذهب البخارى تبعاً للزهرى أنهما لا يفرقان بين الذائب والجامد ، وقد تقدم في كتاب الطهارة في د باب ما يقع من النجاسات في السمن ، وكتب الشيخ هناك : ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس مالم يغير أحد أوصافه ، قال القسطلاني واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد أن المانع إذا حلت فيه النجاسة لا ينجس إلا بالتغير وهو اختيار البخارى ، وقول ابن نافع من المالكية ، وفرق الجمهور بين الجامد والمانع ، اهـ . قلت : ومستدل الجمهور ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إذا وقعت الفأرة في السمن فإن كان جامداً فألغوها وماحوها وإن كان مائعاً فلا تقربوه ، وبسط الكلام على هذا الحديث والفروع المتعلقة به في الأوجز أشد البسط . وفيه : ونقل ابن عبد البر الاتفاق على أن الجامد إذا وقعت فيه مبتة طرحت وماحوها منه إذا تحقق أن شيئاً من أجزائها لم يصل إلى غير ذلك ، وأما المانع فاختلفوا فيه ، فذهب الجمهور إلى أنه ينجس كله بملاقاة النجاسة ، وخالف فريق منهم الزهرى والأوزاعي ، اهـ . قلت : وإليه ميل البخارى ، وفي الأوجز أيضاً تحت قوله د انزعوا ماحوها ، قال الباجي : هذا يقتضى أنه سئل عن سمن جامد ولو كان ذائباً لم يتميز ماحوها من غيره ، وبه تمسك ابن العربي إذ قال : وماحوها يدل على أنه كان جامداً ، قال : لأنه لو كان مائعاً لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب

قوله : (في آذانها) وكان (١) ذلك لعذر هناك .

مهما نقل لخلق غيره في الحال فيصير مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله كذا قال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الحديث مخالفاً لمسلك الحنفية قال الكرماني : قال النووي والضرب في الوجه منهي عنه في كل حيوان محرم ، لكنه في الآدمي أشد لأنه يجمع المحاسن وربما شانه أو آذى بعض الحواس وأما الوسم في الوجه ففي الآدمي حرام وفي غيره مكروه والوسم هو أثر الكي والسمة العلامة والوسم في نحو نعم الصدقة في غير الوجه مستحب ، وقال أبو حنيفة مكروه لأنه تعذيب ومثله ، وقد نهى عنهما . وأوجب عنه بأن ذلك النهي عام وحديث الوسم خاص فوجب تقديمه ، اه . قال الحافظ وفيه حجة للجمهور في جواز وسم البهائم بالكي ، وخالف فيه الحنفية تمسكاً بعموم النهي عن التعذيب بالنار ، ومنهم من ادعى نسخ وسم البهائم وجعله الجمهور مخصوصاً بعموم النهي ، اه . وأجاب عنه العيني بأنه إذا علم تقارنهما يقضى الخاص على العام وإلا فلا ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأنه يحتمل أن حديث الباب لم يثبت أولم يصح عند الحنفية ، اه . قلت : ويجوز الوسم عندنا الحنفية كما صرح ابن عابدين إذ قال لا بأس بكي البهائم للعلامة وثقب أذن الطفل من البنات لأنهم كانوا يفعلونه في زمن رسول الله ﷺ من غير إنكار ولا بأس بكي الصبيان لدهاء (لا تقاني) وفي البذل في قوله ﷺ . أما بلغكم أني لعنت من وسم البهيمة في وجهها ، الحديث ، كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضي الله عنه الوسم لا ضير فيه إذا اشتمل على فائدة بعد أن لا يكون في الوجه لأنه في الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالإبطال أو بالافساد كالباصرة ، اه .

كتاب الأضاحي^(١)

(سنة ومعروف) أى ثابت^(٢) بالسنة وأمر معروف بين المسلمين .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه حكى الشيخ في البذل عن فتح الودود: فيه أربع لغات أضحية بضم الهمزة وبكسرها ، وجمعها الأضاحي بتشديد الياء وتخفيفها ، واللغة الثالثة ضحية وجمعها ضحايا كمطية وعطايا ، والرابعة أضحية بفتح الهمزة والجمع أضحي كإرطاة وأرطى وبها سمي يوم الأضحي ، وحكى فيه عن ابن عابدين ثمان لغات ، قال الكرمانى: وهى ما يذبح يوم العيد تقرباً إلى الله تعالى وسميت بذلك لأنها تفعل فى الضحى ، اهـ . ثم ذكر فى الأوجز قال الموفق : الأصل فى مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فقوله تعالى : « فصل لربك وانحر » ، قال بعض أهل التفسير : المراد بالأضحية بعد صلاة العيد ، وأما السنة فما روى عن أنس رضى الله عنه أنه ﷺ ضحى بكبشين أملحين ، الحديث متفق عليه ، وأجمع المسلمون على مشروعيتها ، وأكثر أهل العلم يرونها سنة مؤكدة غير واجبة وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة وغيرهم هى واجبة لرواية أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « من كانت له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا » ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وما حكى الموفق عن مالك وجوبها رواية عنه ، وإلا فمعروف مذهبه سنيتها ، انتهى مختصراً .

(٢) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الأثر مخالفاً للحنفية وما أفاده

قوله : (عن أزواجه بالبقر) وكان ^(١) ذلك دم متعة وقران ، لا دم التضحية .

الشيخ وجيه ، وقال العيني : المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب إليه والإحسان إلى الناس ولكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبيحات وهو من الصفات الغالبة ، أى أمر معروف بين الناس إذا رؤوه لا ينكرونه ، اه .

(١) كما هو الراجح وترجم عليه البخارى فى كتاب الحج ، باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن ، والعجب أن الحافظ رجح فى الباب المذكور فى كتاب الحج كونه هدياً إذ قال : قد رواه المصنف فى الأضاحى ومسلم أيضاً من طريق ابن عينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ : ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه البقر ، وأخرجه مسلم أيضاً من طريق عبد العزيز الماجشون عن عبد الرحمن لكن بلفظ أهدى بدل ضحى ، والظاهر أن التصرف من الرواة لأنه ثبت فى الحديث ذكر النحر وحمله بعضهم على الأضحية ، فإن رواية أبى هريرة صريحة فى أن ذلك كان عمن اعتمر من نسائه فقويت رواية من رواه بلفظ أهدى ، وتبين أنه هدى التمتع فليس فيه حجة على مالك فى قوله لأضحايا على أهل منى ، انتهى . وذكر الحافظ ههنا فى كتاب الأضاحى قوله : : ضحى عن أزواجه بالبقر ، ظاهر فى أن الذبح المذكور كان على سبيل الأضحية ، وحاول ابن التين تأويله ليوافق مذهبه فقال المراد أنه ذبحها وقت ذبح الأضحية وهو ضحى يوم النحر ، قال : وإن حمل على ظاهره فيكون تطوعاً لا على أنها سنة الأضحية كذا قال ، ولا يخفى بعده واستدل به الجمهور على أن أضحية الرجل تجزى عنه وعن أهل بيته إلى آخر ما ذكر

من الكلام على الإجزاء عنه وعن أهل بيته ، وترجم عليه أبو داود في سننه في كتاب الحج ، باب في هدى البقر ، وقد جزم ابن القيم وابن حزم أيضا بكونها هدياً كما تقدم في هامش اللامع في كتاب الحج ، ولا يشكل على ما أفاده الشيخ قدس سره ما تقدم من كلامه في كتاب الحج فمن الدم الذي أراقه النبي ﷺ كانت دم رفض لا دم قران ، لأنه نور الله مرقدته قال ذلك في مسألة عائشة خاتمة كما تقدم في هامشه ، ولا يشكل على الإمام البخارى تبويب الترجمة بالأضحية على حديث الهدى لأن من دأب المصنف الاستدلال بظاهر اللفظ وحديث الباب بلفظ ضحى يكفى لاستدلال المصنف ، وترجم عليه الإمام البخارى ، باب الأضحية للمسافر والنساء ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى خلاف من قال إن المسافر لا أضحية عليه وإشارة إلى خلاف من قال إن النساء لا أضحية عليهن ، وبمقتضى أن يشير إلى خلاف من منع من مباشرتهن التضحية ، انتهى . وتعقب على كلامه العيني ، قال العيني : الكلام ههنا في فصلين الأول : هل يجب على المسافر أضحية ؟ اختلفوا فيه ، فقال الشافعى : هي سنة على جميع الناس وعلى الحاج بمنى ، وقال مالك : لا أضحية عليه ولا يؤمر بتركها إلا الحاج بمنى ، وقال أبو حنيفة : ولا تجب على المسافر أضحية ، الفصل الثانى أن من أوجب الأضحية أوجبها على النساء ، ومن لم يوجبها لم يوجبها عليهن واستحبها في حقهن ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز عن ابن رشد : اختلفوا هل هي واجبة أم سنة ؟ فذهب مالك والشافعى إلى أنه من السنن المؤكدة ، ورخص مالك للحاج في تركها بمنى ، ولم يفرق الشافعى في ذلك بين الحاج وغيره ، وقال أبو حنيفة : هي واجبة على المقيمين المومنين ،

(بعدك) أى (١) بعد علمك ما علمته أو بعد ذهابك ، وهذا الأخير إذا كان ذلك فى حياته عليه السلام .

وروى عن مالك مثل قول أبى حنيفة ، انتهى مختصراً إلى آخر ما بسط فيه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير قوله « بعدك » ، وإلا فعمامة الشراح كالكرمانى وغيره فسروه بقولهم « لغيرك » ، ولا يبعد أن الشيخ قدس سره أراد بذلك دفع ما يرد على حديث الباب أنه ورد مثل ذلك اللفظ عند البيهقى فى حديث عقبة بن عامر المذكور قريباً ، فقد قال الحافظ فى قصة أبى بردة قوله « لا تصلح لغيرك » ، وفى رواية « ثم لا تجزى » عن أحد بعدك ، وفى رواية « ليست فيها رخصة لأحد بعدك » ، وفى هذا الحديث تخصيص أبى بردة بإجزاء الجذع من المعز فى الأضحية لكن وقع فى عدة أحاديث التصريح بنظر ذلك لغير أبى بردة ، وفى حديث عقبة بن عامر « ولا رخصة فيها لأحد بعدك » ، قال البيهقى : إن كانت هذه الزيادة محفوفة كان هذا رخصة لعقبة كما رخص لأبى بردة ، قال الحافظ : وفى هذا الجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم فأيهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء الوقوع للثانى ، وأقرب ما يقال فيه إن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد أو تكون خصوصية الأولى نسخت بثبوت الخصوصية للثانى ، ولا مانع من ذلك لأنه لم يقع فى السياق استمرار المنع لغيره صريحاً ، وقد انفصل ابن التين وتبعه القرطبى عن هذا الإشكال باحتمال أن يكون العتود بحيث يجزى ، لكنه قال ذلك بناء على أن الزيادة التى فى آخره لم تقع له ولا يتم مراده مع وجودها مع مصادمته لقول أهل اللغة فى العتود ، وتمسك بعض المتأخرين بكلام ابن التين

فضعف الزيادة وليس بمجيد فإنها خارجة من مخرج الصحيح ، فإنها عند البيهقي من طريق أبي عبد الله البوشنجي أحد الأئمة الكبار في الحفظ والفقہ رواها عن يحيى بن بكير عن الليث بالسند الذي ساقه البخاري ، ولكنني رأيت الحديث في المتفق للجوزقي من طريق عبيد بن عبد الواحد وأحمد بن إبراهيم كلاهما عن يحيى بن بكير وليست الزيادة فيه ، فهذا هو السر في قول البيهقي إن كانت محفوظة ، فكأنه لما رأى التفرد خشي أن يكون دخل على راويها حديث في حديث ، وقد وقع في كلام بعضهم أن الذين ثبتت لهم الرخصة أربعة أو خمسة واستشكل الجمع وليس بمشكل ، فإن الأحاديث التي وردت في ذلك ليس فيها التصريح بالنفي إلا في قصة أبي بردة في الصحيحين وفي قصة عقبة بن عامر عند البيهقي ، ثم ذكر الحافظ الروايات التي وردت فيها الرخصة لغيرهما وقد بسطت أيضا في الأوجز ، ثم قال الحافظ : الحق أنه لا منافاة بين هذه الأحاديث وبين حديثي أبي بردة وعقبة لاحتمال أن يكون ذلك في ابتداء الأمر ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجوز ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة في ذلك ، وإنما قلت ذلك لأن بعض الناس زعم أن هؤلاء شاركوا عقبة وأبا بردة في ذلك والمشاركة إنما وقعت في مطلق الإجزاء لا في خصوص منع الغير ، وإن تعذر الجمع الذي قدمته لحديث أبي بردة أصح مخرجا ، انتهى مختصرا .

ثم بسط الحافظ الكلام على المذاهب في أجزاء الجذع وأجل عليه الكلام في الأوجز ، وفيه إنهم أجمعوا على أن الثني من كل نوع من أنواع الضحايا يجوز ، ولا خلاف بينهم في ذلك إلا أنهم اختلفوا في من الجذع

(باب من "ذبح إلخ")

والثني كما بسط فيه ، واختلفوا في إجزاء الجذع على ثلاثة أقوال : قال
الموفق : لا يجزئ إلا الجذع من الضأن والثني من غيره ، وبهذا قال مالك
والشافعي وأصحاب الرأي ، وقال ابن عمر والزهرى : لا يجزئ الجذع لأنه
لا يجزئ من غير الضأن فلا يجزئ منه ، وعن عطاء والأوزاعي : يجزئ
الجذع من جميع الأجناس ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في الفتح بعد قول
ابن عمر : وبه قال ابن حزم وعزاه لجماعة من السلف ، وأطنب في الرد على
من أجازوه وما صح في حديث جابر رفعه : لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر
عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن ، أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم ،
فقد نقل النووي عن الجمهور أنهم حملوه على الأفضل والتقدير يستحب لكم
أن لا تذبحوا إلا مسنة فإن عجزتم فاذبحوا جذعة من الضأن ، قال : وليس
فيه تصريح بمنع الجذعة من الضأن وأنها لا تجزئ ، وقد أجمعت الأمة على أن
الحديث ليس على ظاهره لأن الجمهور يجوزون الجذع من الضأن مع وجود
غيره وعدمه ، وابن عمر والزهرى بمنعانه مع وجود غيره وعدمه فتعين
تأويله ، انتهى مختصراً . ثم ذكر البخاري اختلاف الرواة في لفظ عناق
وجذع وغيرهما ، قال الكرماني : فإن قلت : تارة قال عناق ، وتارة قال
جذعة ، وتارة جمع بينهما والقصة واحدة ، قلت : لا منافاة بينهما إذ المراد
بالجذعة ما هو من المعز ، والعناق أيضاً ولد المعز ، ويشترط فيهما عدم
بلوغهما إلى حد الزوان ، فإن قلت : قال مرة جذع مذكراً وأخرى جذعة
مؤنثاً ، قلت : تاء الجذعة للوحدة أو أراد بالجذع الجنس ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تنبيهاً على أنه يتوهم في بادي

الرأى أن لا فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة فإن ألفاظهما وإن كانت مختلفة إلا أن المؤدى واحد . بهذا لا يخرج عن التكرار كما تقدم مبسوطاً في الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجع ، وما يظهر من كلام العيني رحمه الله تعالى من الفرق بينهما حيث قال في الباب الأول : أى هذا باب في بيان وقت ذبح الأضحية بعد صلاة العيد ، وقال في الثانية : هذا باب في بيان أن من ذبح نسكه قبل صلاة العيد أعاده ، انتهى . ليس بوجيه إذ مؤدى كليهما أن وقته بعد الصلاة . فلو ذبح قبله لا بد أن يعيدها ، والأوجه عند هذا العيد الضعيف أن ههنا مسألتين . إحداهما وقت الذبح وهو بعد الصلاة فلو ذبح قبله لا يجوز ، والثانية أن بعد الصلاة يجوز الذبح مطلقاً ولا يحتاج إلى شيء . آخر ، خلافاً لمن قال لا يجوز الذبح بعد الصلاة أيضاً حتى يذبح الإمام ، فقد قال الحافظ : نقل الطحاوى عن مالك والأوزاعى والشافعى : لا تجوز أضحية قبل أن يذبح الإمام ، وهو معروف عن مالك والأوزاعى لا الشافعى ، قال القرطبي : ظواهر الأحاديث تدل على تعليق الذبح بالصلاة ، لكن لما رأى الشافعى أن من لا صلاة عيد عليه مخاطب بالتضحية حمل الصلاة على وقتها ، وقال أبو حنيفة والليث : لا ذبح قبل الصلاة ويجوز بعدها ولو لم يذبح الإمام ، وهو خاص بأهل المصر ، فأما أهل القرى والبوادر فيدخل وقت الأضحية في حقهم إذا طلع الفجر الثانى ، وقال مالك : يذبحون إذا نحر أقرب أئمة القرى إليهم فإن نحروا قبل أجزأهم ، وقال أحمد وإسحق إذا فرغ الإمام من الصلاة جازت الأضحية ، وهو وجه للشافعية قوى من

(حتى أتى (١) أخى أبا قتادة)

حيث الدليل وإن ضعفه بعضهم إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلاني : اختلف في وقت الأضحية . فعند الشافعية بعد مضي قدر صلاة العيد وخطبتها من طلوع الشمس يوم النحر سواء صلى أم لا ، مقيماً بالأمصار أم لا ، لقوله : **عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ** : (من ذبح بعد الصلاة ، وهو أعم من صلاة الإمام وغيره ، ولا يشترط فعل الصلاة اتفاقاً لصحة التضحية ، فدل على أن المراد بها وقتها ، وعند الحنفية وقتها في حق أهل الأمصار بعد صلاة الإمام وخطبته وفي حق غيرهم بعد طلوع الفجر ، وعند المالكية بعد فراغ الإمام من الصلاة والخطبة والذبح ، وعند الحنابلة لا يجوز قبل صلاة الإمام ، ويجوز بعدها قبل ذبحه ، اهـ . ولا يبعد أن يقال إن الترجمة الأولى رد على المالكية ، إذ شرطوا بعد صلاة الإمام ذبحه أيضاً ، والترجمة الثانية رد على الشافعية إذ أباحوا الذبح بعد مضي وقت الصلاة قبل صلاة الإمام .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تكميلاً للفائدة ، فإن لفظ دأباً، وهم من الراوى أو سهو من الناسخ ، كما جزم به الشراح . قال الحافظ كذا لأبي ذر ووافقه الأصيلي والقابسي في روايتهما عن أبي زيد المروزي وأبي أحمد الجرجاني وهو وهم ، وقال الباقر حتى أخى قتادة وهو الصواب ، وقد تقدم في رواية الميث : فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان ، وزعم بعض من لم يعمّن النظر في ذلك أنه وقع في كل النسخ أبا قتادة وليس كما زعم ، اهـ . قلت : وحديث الميث الذي أشار إليه الحافظ تقدم في غزوة بدر في باب بعد باب شهود الملائكة بدرأ .

قوله : (وكان عبد الله يأكل بالزيت) إما (١) لأنه لم يبلغه النسخ ، أو لأنه علم أنه وإن كان وجوبه منسوخاً إلا أنه لا يعرف عن فضيلة واستحباب لما فيه من إثارة الفقراء على نفسه .

قوله : (من أجل لحوم الهدى) أى كان (٢) سببه تركه إياها .

(١) قال الحافظ : قوله حين ينفر هذا هو الصواب ووقع في رواية الكشميهنى وحده ، حتى ، بدل ، حين ، وهو تصحيف يفسد المعنى فإن المراد أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث ، فكان إذا انقضت ثلاث منى انتدم بالزيت ولا يأكل اللحم تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله في آخر الحديث من أجل لحوم الهدى وكأنه لم يبلغه الإذن بعد المنع ، وعلى رواية الكشميهنى ينعكس الأمر ويصير المعنى كان يأكل بالزيت إلى أن ينفر فإذا نفر أكل بغير الزيت فيدخل فيه لحم الأضحية ، اهـ .

(٢) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله : من أجل لحوم الهدى ، قال الكرماني : فإن قلت الهدى أخص من الأضحية ولا يلزم منه أنه كان محترزاً من لحوم الضحايا ، لكن الترجمة منعقدة عليها وفيها البحث ، قلت : ذكر الهدى لمناسبة السفر من منى ، اهـ . وقال الحافظ : أما تعبيره في الحديث بالهدى فيحتمل أن يكون ابن عمر كان يسوى بين لحم الهدى ولحم الأضحية في الحكم ، ويحتمل أن يكون أطلق على لحم الأضحية لحم الهدى لمناسبة أنه كان بمنى ، اهـ . وأجاب عنه صاحب التيسير بأن من يحترز عن لحوم الهدى يحترز عن لحوم الأضحية أيضاً ، فإن كليهما مذبوب وحان نقر بأى الله تعالى ، انتهى

معرباً . وهذا هو الأوجه فإنهما مشتركان في أكثر الأحكام غير ما ثبت
تخصيصه بأحدهما ، ثم قال الحافظ : وفي الحديث من الفوائد نسخ الأئمة
بالأخف لأن النهي عن الادخار بعد ثلاث مما ينقل على المصححين والإذن فيه
أخف منه ، وفيه رد على من يقول : إن النسخ لا يكون نسخاً وعلى تقدير أن يكون
نسخاً ففيه نسخ الكتاب بالسنة لأن في الكتاب الإذن في أكلها من غير تقييد
لقوله تعالى : « فكلوا منها وأطعموا » ويمكن أن يقال إنه تخصيص لا نسخ
وهو الأظهر ، اهـ . قلت : إنما جعل الحافظ دعوى التخصيص أظهر لأن نسخ
الكتاب بالسنة يخالف مذهبه فقد منعه الشافعي وجماعة ، وجوزوه الأكثرون
كما قال النووي ، وذكر ابن عبد البر في جامع العلم عن مالك وأحمد روايتين ،
وقال العيني بعد أثر على المذكور قبل ذلك : اختلف في أول الثلاث التي كان
الادخار فيها جائزاً فقليل : أولها يوم النحر فنضحى فيه جاز له أن يمك
يومين بعده ومن ضحى بعده أمسك ما بقي له من الثلاث ، وقيل : أولها يوم
يضحى فيه ، فلو ضحى في آخر أيام النحر جاز له أن يمك ثلاثاً بعدها ،
ويحتمل أن يؤخذ من قوله « فوق ثلاث » أن لا يحسب اليوم الذي يقع فيه
النحر من الثلاث وتعتبر الليلة التي تليه وما بعدها ، والجواب عن أثر على أنه
محمول على أن السنة التي خطب فيها على كان بالناس فيها جهد ، كما وقع في عهد
النبي ﷺ ، وبذلك أجاب ابن حزم فقال : إنما خطب على بالمدينة
في الوقت الذي كان عثمان حوَّصر فيه وكان أهل البوادي قد ألجأتهم الفتنة
إلى المدينة فأصابهم الجهد فلذلك قال على ما قال ، ويؤيد صحته أن الطحاوي

أخرج هذا الحديث بلفظ: صليت مع علي العبد وثمان محصور، وعن الشافعي: لعل علياً لم يبلغه النسخ والنهي منسوخ في كل حال، وقال أبو عمر لا خلاف فيما علمته بين العلماء في أن النهي عن ذلك منسوخ، وأخرج الطحاوي أحاديث عن جماعة من الصحابة منهم علي بن أبي طالب، أخرج الروايات عنه بطرق وبسط الكلام على نسخ الادغار والروايات في ذلك في الأوجز.

كتاب "الأشربة"

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه : الأشربة جمع شراب كأطعمة وطعام اسم لما يشرب ، وفي الدر المختار : الشراب لغة كل مائع يشرب واصطلاحاً يسكر ، اهـ . قلت : لكن الإمام البخارى ذكر في الكتاب الشراب الحرام والحلال كلها باعتبار أصل اللغة ، قال الحافظ : ذكر الإمام البخارى الآية وأربعة أحاديث تتعلق بتحريم الخمر وذلك أن الأشربة ما يحل وما يحرم وينظر في حكم كل منهما ثم بالآداب المتعلقة بالشرب ، فبدأ بتبيين المحرم منه لقلته بالنسبة إلى الحلال ، فإذا عرف ما يحرم كان ماعداً حلالاً وقد بينت في تفسير المائدة الوقت الذى نزلت فيه الآية المذكورة وأنه كان في عام الفتح ، اهـ . وأجل الكلام على الأشربة في هامش الكوكب الثانى وبسط الكلام عليها في الأوجز وفيه : اعلم أن الأشربة المسكرة كلها حرام عند الأئمة الثلاثة والإمام محمد رضى الله عنهم أجمعين ، فإنهم حملوا كلها خمرأ وحرموا كل أنواعها بلا تفصيل وتفریق ، والحنفية أهل الرأى الثاقب لما أمعنوا النظر فى الروايات المختلفة فى هذا الباب رأوا عمل جمهور الصحابة لا سيما أكابر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فرقوا فى أنواع الأشربة وجعلوها ثلاثة أنواع إلى آخر ما بسط فيه ، وفى هامش الكوكب عن الهداية أن الأشربة المحرمة أربعة : الخمر وهى عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، والعصير إذا طيخ حتى يذهب أقل من ثلثه وهو

الطلا، ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلا، أما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع : الأول في ماهيتها وهى النىء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المشهور عند أهل اللغة وأهل العلم ، وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر ، والثانى في حد ثبوت هذا الحكم . والثالث أن عينيها حرام غير معلول بالسكر . والرابع أنها نجاسة غليظة كالبول . والخامس أنه يكفر مستحلها . والسادس سقوط تقومها في حق المسلم ، والسابع حرمة الانتفاع بها ، والثامن أن يحذر شاربها وإن لم يسكر . والتاسع أن الطبخ لا يؤثر فيها ، العاشر جواز تخليلها هذا هو الكلام في الخمر ، وأما العصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق ، والنصف هو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا إذا اشتد وقذف ، وقال الأوزاعى إنه مباح ، وأما نقيع التمر وهو السكر فهو حرام مكروه . وقال شريك بن عبد الله أنه مباح ، وأما نقيع الزبيب فهو حرام إذا اشتد وغلا ، وفيه خلاف الأوزاعى إلا أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لأن حرمتها اجتهدية وحرمة الخمر قطعية ، ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ، انتهى ما فى حاشية الكوكب عن الهداية ملخصاً . فحاصل مذهبنا فى الأشربة أنها ثلاثة أنواع أحدها الخمر وتقدم حكمها ، والثانى الأشربة الثلاثة المذكورة يحرم قليلها وكثيرها لكن لا يحذر شاربها ما لم يسكر ولا يكفر مستحلها ، والثالث ما سوى ذلك من الأشربة المسكرة يجوز شربها للتعوى لا للتلهى ما لم يبلغ حد السكر ، فإن بلغ مقدار الشرب إلى حد أسكر يحرم

(الشراب الحلال الطيب) يعنى (١) أن شراب المسلم ما كان حلالاً طيباً ، وما لم يخل لإضراره أو لنجاسته فليس شراباً لهم .

هذه الجرعة الأخيرة ، ومع ذلك لا يحد شاربها وإن سكر منه على قول ، قالوا : والأصح أنه يحد . كذا في الفروع ، وهذا القسم الثالث يختلف عند أئمتنا ، ففي الدر المختار : الحلال منها أربعة : الأول نبيذ التمر والزبيب وإن طبخ أدنى طبخة إذا شرب بلاهو ما لم يسكر ، فإن السكر حرام في كل شراب ، والثاني الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة ، والثالث نبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة سواء طبخ أو لا . والرابع المثلث الغنبي ، وحرم محمد هذه الأربعة التي هي حلال عند الشيعين وبه يفى ، انتهى ملخصاً من هامش الكوكب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى اكتفى بذكر آية واحدة من الآيات الواردة في الخمر إشارة إلى أنها آخر آية نزلت في ذلك ، ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه لما سمعها : انتهينا انتهينا ، وقد تقدم في البسط في هامش اللامع في ترتيب نزول آيات الخمر في كتاب التفسير في أول سورة النحل .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معنى الحديث وهو وجيهه وبؤيده ما سياتى في كلام الحافظ من جزم الاسماعيلى وبنحو ما قال الشيخ ، قال في تقرير المكي إن شراب المسلم هو الحلال الطيب ، وأما ما سواه فهو الحرام الخبيث ليس بشراب المسلم ، ومعنى قوله « سبق محمد » ، يعنى لم يكن الباذق في زمنه عليه الصلاة والسلام لم يبين النبي ﷺ حكمه بشخصه لكن الكلية أن ما أسكر فهو حرام ، اهـ . واختلف الشراح في شرح هذا الكلام ، قال

الكرمانى : قوله ، سبق محمد ﷺ ، أى سبق حكم محمد بتحريمه حيث قال : كل ما أسكر فهو حرام ، ثم قال أبو الجويرية : الباذق هو الشراب الطيب الحلال ، لأنه عصير العنب الحلال الطيب مثلاً ، فقال ابن عباس : كان شراباً حلالاً طيباً ، لكن صار بعد ذلك خبيثاً حراماً حيث تغير عن حاله ، قال ابن بطلال : أى سبق محمد ﷺ بالتحريم للخمر قبل تسميتهم لها بالباذق ، وهو من شراب العسل ، وليس تسميتهم لها بغير اسمها بنافع إذا أسكرت ، ورأى ابن عباس أن سائله أراد استحلال الشراب المحرم بهذا الاسم فنفه بقوله ما أسكر فهو حرام ، وأما معنى ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث فهو أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهى الخبائث ، انتهى . وهكذا حكاه العيني عن ابن بطلال ، وقال الحافظ : قال المهلب أى سبق محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بالباذق ، قال ابن بطلال : يعنى بقوله كل مسكر حرام ، ويحتمل أن يكون المعنى سبق حكم محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بغير اسمها وليس تغييرهم للاسم بمحلل له إذا كان يسكر ، قال : وكان ابن عباس فهم من السائل أنه يرى أن الباذق حلال لحسم مادته وقطع رجاءه وباعد منه أصله وأخبره أن المسكر حرام ولا عبرة بالتسمية ، وقال ابن التين : يعنى أن الباذق لم يكن في زمن رسول الله ﷺ ، قال الحافظ : وسياق قصة عمر الأولى يؤيد ذلك ، انتهى . قال الحافظ : قوله ، قال الشراب الحلال الطيب إلخ ، هكذا في جميع نسخ الصحيح ، ولم يعين القائل : هل هو ابن عباس أو من بعده ؟ والظاهر أنه من قول ابن عباس ، وبذلك جزم القاضي لإسماعيل في أحكامه في رواية عبد الرزاق ، وأخرج البيهقي الحديث من طريق محمد

قوله : (لشدة تنزل) أراد بالشدة (١) ما دون الاضطراب فلا يخالف قوله قول الجمهور .

ابن أيوب عن محمد بن كثير شيخ البخاري قال : الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث ، وأخرجه أيضاً من طريق زهير بن معاوية عن أبي الجويرية قال : قلت لابن عباس : افتنى عن الباذق ، فذكر الحديث وفي آخره فقال رجل من القوم : إنا نعمد إلى العنب فنعصره ثم نطبخه حتى يكون حلالاً طيباً ، فقال : سبحان الله ، سبحان الله اشرب الحلال الطيب ، فإنه ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث ومعنى هذا أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهو الخبيث ومالا شبهة فيه حلال طيب إلى آخر ما بسطه .

(١) وهكذا في تقرير اللاهوري إذ قال : قوله « لشدة إلخ » ، أى لم يبلغ حد الاضطراب من العطاش مثلاً ، انتهى . قال الكرماني : قوله « لشدة » ، أى لضرورة ، وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، ولم يختلفوا في جواز أكل الميتة عند الضرورة ، فكذلك البول ، انتهى . قال الحافظ قوله « قال الزهري إلخ » ، وجهه ابن التين أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمى البول رجساً ، وقال الله تعالى « ويحرم عليهم الخبائث » ، والرجس من جملة الخبائث ، ويرد على استدلال الزهري جواز أكل الميتة عند الشدة ، وهو رجس أيضاً ، ولهذا قال ابن بطال : الفقهاء على خلاف قول الزهري ، وأشد حال البول أن يكون في النجاسة والتحريم مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ولم يختلفوا في جواز تناولها عند الضرورة ، وأجاب بعض العلماء عن الزهري باحتمال أنه كان يرى أن القياس لا يدخل الرخص ، والرخصة وردت في الميتة لا في البول ، قال الحافظ : وليس هذا بعيداً من مذهب الزهري ، فقد أخرج البيهقي في الشعب

قوله : (إن ناساً يكره أحدهم) كراهة (١) باللغة حد التحريم .

قوله : (جاء ليخطبك) قالت : كنت (٢) أشقى من ذلك وهذا يناق ما سبق أنه ﷺ كان قد تزوجها وقد وقع فيه التصريح بأنها علمت أنه رسول الله ﷺ حيث قالت : هل تأتى الملكة إلى السوق ، والجواب أما عن قوله جاء ليخطبك فبأن الخطبة ههنا مجاز عن المقاربة والوقاع ، لأنها سبب له أو يكون ذلك صفة له لا خبراً عنه ، أى أنه الذى قد كان جاء ليخطبك لا أنه

من رواية ابن أخى الزهرى قال : كان الزهرى يصوم يوم عاشوراء فى السفر ، فقيل له : أنت تفطر رمضان إذا كنت مسافراً ؟ فقال إن الله تعالى قال فى رمضان « فعدة من أيام أخر » وليس ذلك لعاشوراء ، قال ابن التين : وقد يقال إن الميتة لسد الرمق ، والبول لا يدفع العطش ، فإن صح هذا صح ما قال الزهرى إذ لا فائدة فيه ، انتهى . وقال العيني قوله « لشدة إلح » وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، وتعليقه بقوله لأنه رجس ، أى لأن البول نجس غير ظاهر لأن الميتة والدم ولحم الخنزير رجس أيضاً مع أنه يجوز تناول منها عند الضرورة ، وقالت الشافعية يجوز التداوى بالبول ونحوه من النجاسات خلا الخمر والمسكرات ، وقال مالك : لا يشربها لأنها لا تزيد إلا عطشاً وجوعاً ، وأجاز أبو حنيفة أن يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه ، اهـ .

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب الحج فى « باب ما جاء فى زمزم » وبسط الكلام عليه فى الأوجز أيضاً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ما يظهر من ظاهر الحديث أنه ﷺ جاء للخطبة ولم يتزوج بعد ، وقد تقدم مبسوطاً فى أول كتاب الطلاق

أتى إتيافه هذا للخطبة ، نعم بقي الجواب عن قوله : أتدريين من هذا ؟ قالت : لا ، فإنها أنكرت التعرف مطلقاً ، وقد تقدم أنها كانت قد عرفتة ، والجواب يمكن بأن يقال كلمة « من » ههنا ليست بمعناها ، بل هي بمعنى ما كأنهم أنكروا عليها ما فعلت فقالوا : هل تدريين ما هذا الذي فعلت حيث أنك رسول الله ﷺ الذي كان قد خطبك ؟ فقالت : لا أدري ماذا فعلته ، وذلك لأنها لم تكن فعلت ما فعلت على قصد ما وقع ، بل كانت قصدت بذلك خيراً كما سبق ، فالمنفى هو العلم بالقصة لا بالنبي ﷺ ، ولا يبعد أيضاً أن يقال إن

أن الصواب تقدم النكاح على ذلك ، وفي تقرير المسكي قوله « ليخطبك » أي ليطلب منك تسليم نفسك إليه ، وإنما قلنا هذا لأن النكاح قد وجد قبل هذا ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري أي كان جاء للخطبة فنكحك وهو الذي جاء عندك ، قالت : كنت إلخ ، انتهى . وهذان التوجيهان مذكوران في كلام الشيخ قدس سره ، ولم يتعرض الشراح الأربعة بشرح هذا الحديث لإحالة على ما تقدم في مبدأ كتاب الطلاق ، وما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الخطبة بالوطء لا مانع منه ، فإنه من إقامة السبب مقام المسبب .

ثم لا يذهب عليك أن في مطابقة الحديث بالترجمة خفاء ، وقال العلامة العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « فخرجت لهم بهذا القدر فأسقيتهم فيه » ووجه المطابقة أن الترجمة في شربهم من قدر النبي ﷺ ، فلو لم يكن القدر في الأصل للنبي ﷺ لم توجد المطابقة ، وبما يدل عليه اسقياب عمر بن عبد العزيز هذا القدر من سهل ، لأنه إنما استوهبه منه لكونه في الأصل للنبي ﷺ لأجل التبرك به ، وهذا شيء ظاهر لا يخفى ، ولم أر أحداً من الشراح

السؤال كان متضمناً لجزئين ترك الراوى أحدهما ، وكانوا قد قالوا لها : هل تدوين ماذا صنعت ومن كان هذا ؟ فقالت : لا ، إرجاعاً لنفسيها إلى إدراك كنهه القصة ، ولم تصرح بعلها النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن ذلك

ولا من يعتنى ببيان التراجم ومطابقة الأحاديث لها ذكر شيئاً هنا ، انتهى . والأوجه عندي في مطابقة الحديث ما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : ومناسبته للترجمة ظاهرة من جهة رغبة الذين سألوا سهلاً أن يخرج لهم القدح المذكور ليشربوا فيه تبركاً به ، انتهى . فإن الظاهر من سياق الحديث أن القدح كان سهلاً وشربوا منه استبراً كما بالقدح الذي شرب منه ﷺ ، وقال ابن المنير في غرض الترجمة : كأن البخارى أراد بهذه الترجمة دفع توهم من يقع في خياله أن الشرب في قدح النبي ﷺ بعد وفاته تصرف في ملك الغير بغير إذن ، فيبين أن السلف كانوا يفعلون ذلك لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يورث وما تركه فهو صدقة ، ولا يقال : إن الأغنياء كانوا يفعلون ذلك والصدقة لا تحل للفقير ، لأن الجواب أن الممتنع على الأغنياء من الصدقة هو المفروض منها وهذا ليس من الصدقة المفروضة ، قال الحافظ : وهذا الجواب غير مقنع والذي يظهر أن الصدقة المذكورة من جنس الأوقاف المطلقة ينتفع بها من يحتاج إليها وتقر تحت يد من يؤتمن عليه ، ولهذا كان عند سهل قدح ، وعند عبد الله بن سلام آخر ، والجابة عند أسماء بنت أبي بكر ، وغير ذلك ، انتهى كلام الحافظ ، قلت : وهذا البحث كله مبنى على أن القدح المذكور كان في ملكه ﷺ وهو خلاف ظاهر سياق الحديث ، فإن الظاهر منه أن القدح

لم يكن محط الفائدة في السؤال وإن كان السائل قد أدخله في سؤاله والله تعالى أعلم .

المذكور كان لسهل سقى فيه النبي ﷺ حين جلس في ثقيفة بنى ساعدة، وقال له : اسقنا يا سهل ، ولعل الشراح قدس الله أمرارهم بحثوا ذلك بلفظ قدح النبي ﷺ في الترجمة ، بإضافة القدح إليه ﷺ والإضافة بأدنى ملابسة لشربه ﷺ منه ، ولو سلم أن الإضافة في الترجمة للملك فإثبات الترجمة بالأولية بأنهم لما استبركوا بالقدح الذي شرب منه ﷺ مرة فلا استبراك بالقدح الذي يكون في ملكه أولى وأكثر بركة .

كتاب "المرضى"

(باب وجوب "عيادة المريض")

(١) قال الحافظ: كتاب المرضى : باب ما جاء في كفارة المرض ، كذا لهم وخالفهم النسفي ، فلم يفرّد كتاب المرضى من كتاب الطب ، بل صدر بكتاب الطب ثم بسمل ثم ذكره باب ما جاء ، واستمر على ذلك إلى آخر كتاب الطب ، ولكل وجه ، اهـ . قال العيني: المرضى جمع مريض ، والمرضى خروج الجسم عن المجرى الطبيعي ، ويعبر عنه بأنه حالة أو ملكة تصدربها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة ، اهـ . قال الحافظ : المراد بالمرض ههنا مرض البدن ، وقد يطلق المرض على مرض القلب إما للشبهة كقوله تعالى : في قلوبهم مرض ، وإنما للشبهة كقوله تعالى : فيطمع الذي في قلبه مرض ، ووقع ذكر مرض البدن في القرآن في الوضوء والصوم والحج ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلاً للفائدة ، ولأن ظاهر تبويب البخاري الوجوب مطلقاً ، وهو خلاف ما عليه الجمهور ، قال الحافظ : كذا جزم بالوجوب على ظاهر الأمر بالعبادة ، قال ابن بطال : يحتمل أن يكون الأمر على الوجوب بمعنى الكفاية كإطعام الجائع وفك الأسير ويحتمل أن يكون للنذب ، وجزم الداودي بالأول فقال : هي فرض يحمله بعض الناس عن بعض ، وقال الجمهور : هي في الأصل نذب وقد تصل إلى الوجوب في حق بعض دون بعض ، وعن الطبري تناكد في حق من ترجى بركته وتسنى في من

(باب عيادة المغنى عليه)

دفع (١) ، بذلك ما عسى أن يتوهم من أن عيادته لغو ، لأنها لم تحصل بها تطيب قلبه لعدم عقله ، وكان الأهم هو هذا .

براعى حاله وتباح فيما عدا ذلك ، وفي الكافر خلاف ، ونقل النووي الإجماع على عدم الوجوب بمعنى على الأعيان ، ويؤخذ من إطلاق الحديث عدم التقيد بزمان يمضي من ابتداء مرضه وهو قول الجمهور ، وجزم الغزالي في الإحياء بأنه لا يعاد إلا بعد ثلاث مستنداً إلى حديث ضعيف أخرجه ابن ماجة من حديث أنس ، كان النبي ﷺ لا يعود مريضاً إلا بعد ثلاث ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز أيضاً ، وهذا الحديث ذكره ابن الجوزي في الموضوعات وهكذا ذكره الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات ، وسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال باطل ، وأقره الذهبي في الميزان ، وذكر السخاوي له شراهد في المقاصد الحسنة ، وقال السندي : لعله إن صح يحمل على أنه لتحقق مرضه أى يؤخر حتى يتحقق عنده أنه مريض ، اه . وأطال الزرقاني الكلام عليه في شرح المواهب .

(١) قال الحافظ : قوله : د المغنى عليه ، أى الذى يصيبه غشى تعطل معه قوته الحساسة ، اه . وفي هامش المصرية عن شيخ الإسلام : قوله د المغنى عليه ، وهو من قام به الإغماء وهو النشى وهو تعطل جل القوى الحساسة ، اه . وقال الحافظ : قال ابن المنير : فائدة الترجمة أن لا يعتقد أن عيادة المغنى عليه ساقطة الفائدة لكونه لا يعلم بعائده ولكن ليس في حديث جابر التصريح بأنهما علما أنه مغنى عليه قبل عيادته فلعله وفق حضورهما ، قال الحافظ : بل الظاهر من السياق وقوع ذلك حال مجيئهما وقبل دخولهما

(باب فضل^(١) من يصرع من الريح)

عليه ، ومجرد علم المريض بعائده لا تتوقف مشروعية العيادة عليه لأن وراء ذلك جبر خاطر أهله وما يرجى من بركة دعاء العائد كوضع يده على المريض والمسح على جسده والتفت عليه عند التعويذ إلى غير ذلك ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته للفائدة فإنهم اختلفوا في المراد من الريح على قولين : فالأكثر على أن المراد منه مرض يحدث من حبس الرياح ، وقال بعضهم : إن المراد منه ما يحدث من أثر الجن ، وفي الجمع عن النووي في شرح مسلم « يرقى من هذه الريح ، أراد به الجنون ومس الجن ، وروى من الأرواح أى الجن لأنهم كالريح والروح في عدم إحصائهم ، اهـ . قال العيني : قوله « من الريح » كلمة « من » تعليلية أى بسبب الريح ، اهـ . قال الحافظ : انحباس الريح قد يكون سبباً للصرع وهى علة تمنع الأعضاء الرئيسية عن انفعالها منعاً غير تام ، وسببه ريح غليظة تنحبس في منافذ الدماغ ، أو بخار ردى يرتفع إليه من بعض الأعضاء ، وقد يتبعه تشنج في الأعضاء فلا يبقى الشخص معه منتصباً بل يسقط ويقذف بالزبد لغلظ الرطوبة ، وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم إما لاستحسان بعض الصور الإنسية وإما لإيقاع الأذية به ، والأول هو الذى يشبهه جميع الأطباء ويذكرون علاجه ، والثاني (*) يحمده كثير منهم وبعضهم يشبهه ولا يعرف له علاجاً إلا بمقاومة الأرواح الخبيثة العلوية ليندفع آثار الأرواح الشريرة السفلية ، وعن نص منهم على ذلك بقراط فقال : لما ذكر علاج المصروع هذا

(*) أى ما يكون بسبب الجن .

إنما ينفع في الذي سببه أخلاط ، وأما الذي يكون من الأرياح فلا ، انتهى
مختصراً . قال العيني : وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس
الخبيثة منهم ، وقال الشيخ أبو العباس : صرع الجن للإنس قد يكون عن
شهوة وهوى وعشق كما ينفق للإنس مع الإنس ، وقد يتفكح الإنس والجن
ويولد بينهما ولد ، وقد يكون عن بغض ومجازاة مثل أن يؤذيهم بعض
الناس أو يبول على بعضهم أو يصب ماء حاراً ويقتل بعضهم ، وإن كان
الإنس لا يعرف ذلك ، وأنكر طائفة من المعتزلة كالجبائي وأبي بكر الرازي
ومحمد بن زكريا الطيب وآخرون دخول الجن في بدن المصروع وأحالوا
وجود روحين في جسد مع إقرارهم بوجود الجن وهذا خطأ ، وذكر
أبو الحسن الأشعري في مقالات أهل السنة والجماعة أنهم يقولون إن الجن يدخل
في بدن المصروع كما قال الله عز وجل : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما
يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل :
قلت لأبي إن قوماً يقولون إن الجن لا تدخل في بدن الإنس ، فقال : يا بني
يكذبون ، هو داء يتكلم على لسانه ، وفي حديث أم أبان الذي رواه
أبو داود وغيره قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : أخرج عدو الله فإني
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال القاضي عبد الجبار : أجسامهم
كالهواء فلا يمنع دخولهم في أبدان الإنس كما يدخل الريح والنفس المتردد
والله أعلم ، اه . قلت : ويؤيده ما في المشكاة من رواية الشيخين عن أنس :
إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم ، وما تقدم في كلام العيني من قوله
: وقد يولد بينهما ولد ، يؤيده ما في المشكاة برواية أبي داود عن عائشة قالت :

(باب عيادة^(١) المشرك)

(باب ما يقال للمريض وما يجيب)

يعنى^(٢) بذلك أنه ينبغي للعائد أن يقول خيراً وللمريض أن يحسن الظن

قال رسول الله ﷺ : هل رضى فيكم المغربون ؟ قلت : وما المغربون ؟ قال : الذين يشترك فيهم الجن .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته تنجياً للفائدة ، قال الكرمانى : قالوا إنما يعاد المشرك ليدعى إلى الإسلام إذا رضى إجابته إليه ، وأما إذا لم يطمع في إسلامه فلا يعاد ، اهـ . وحكى الحافظ هذا القول عن ابن بطال ثم قال : والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد يقع بعبادته مصلحة أخرى ، قال الماوردى : عيادة الذى جائزة والقربة موقوفة على نوع حرمة تقتزن بهما من جوار أو قرابة ، اهـ . قلت : ذكر فى الشرح الكبير للحابلة عن أحمد فيه روايتان ، وفى الدر المختار : وجاز عيادته بالإجماع ، وفى عيادة المجوسى قولان ، قال ابن عابدين قوله : عيادته ، أى عيادة مسلم ذمياً نصرانياً أو يهودياً لأنه نوع بر فى حقهم ومانهيننا عن ذلك ، وصح أن النبى ﷺ عاد يهودياً ، وقوله ، فى عيادة المجوسى إلخ ، قال فى العناية : فيه اختلاف المشايخ ، فمنهم من قال به لأنهم أهل الذمة وهو المروى عن محمد ، ومنهم من قال هم أبعد عن الإسلام من اليهود والنصارى ، ألا ترى أنه لا تباح ذبيحة المجوس ونكاحهم ، اهـ . وظاهر المتن كالتنقي وغيره اختيار الأول انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وأشار بقوله : أن يقول للمريض

بربه فلا يتكلم بشر وأيضاً في الحديث دلالة على أنه لا بأس لو تكلم بشيء مما يبعد إذا لم يكن على سبيل الشكوى .

قوله : (فسدوا وقاربوا) يعني (١) إذا لم يكن العمل كافياً في إدخال الجنة

خيراً ، إلى قوله ﷺ ، لا بأس طهور إن شاء الله تعالى ، وبقوله ، أن يحسن الظن بربه ، إلى رد النبي ﷺ على الأعرابي إذ قال : دكابل هي حمى إلخ ، وبقوله ، لا بأس لو تكلم بشيء ، إلى قول ابن مسعود ، إنك لتوعك وعكاً شديداً ، وإقراره ﷺ بقوله ، نعم ، وقال الحافظ : فيه بيان ما ينبغي أن يقال عند المريض وفائدة ذلك ، وأخرج ابن ماجه والترمذي من حديث أبي سعيد رفعه : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل ، فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس المريض ، وقوله ، نفسوا ، أى أطمعوه في الحياة ففي ذلك تنفيس لما هو فيه من الكرب وطمأنينة لقلبه ، قال النووي : وهو معنى قوله في حديث ابن عباس الأعرابي ، لا بأس ، وأخرج ابن ماجه عن عمر رفعه : « إذا دخلت على مريض فره يدعوك فإن دعاه كدعاه الملائكة ، اهـ . والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة على عاداته المستمرة إلى حديث الترمذي المذكور والتنفيس في الحديث الثاني ظاهر في قوله ﷺ ، لا بأس ، وأما في الأول ففي حديث ابن مسعود ، إنك لتوعك وعكاً شديداً ، يعني هذه عادة مستمرة لك ، ليس بأمر جديد يخاف منه .

(١) وسيأتي في الرقاق في باب القصد والمداومة على العمل ، لن ينجم أحداً منكم عمله ، وبسط الحافظ ألفاظ الروايات الواردة في هذا المعنى فقال في رواية الطيالسي بلفظ ، ما منكم من أحد ينجه عمله ، ولمسلم من حديث جابر

د لا يدخل أحداً منكم عمله الجنة ولا يحبره من النار ، قال : ومعنى قوله
 د ينجى ، يخلص ، والنجاة من الشيء التخلص منه ، قال ابن بطال فى الجمع
 بين هذا الحديث وقوله تعالى د وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون ،
 ماحصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال فإن درجات
 الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال ، وأن يحمل الحديث على دخول
 الجنة والخلود فيها ، ثم أورد على هذا الجواب قوله تعالى : د سلام عليكم
 ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ، فصرح بأن دخول الجنة أيضاً بالأعمال ،
 وأجاب بأنه لفظ يحمل بينه الحديث ، والتقدير : ادخلوا منازل الجنة وقصورها
 بما كنتم تعملون ، وليس المراد بذلك أصل الدخول ، ثم قال : ويجوز أن
 يكون الحديث مفسراً للآية والتقدير : ادخلوها بما كنتم تعملون مع رحمة الله
 لكم وتفضله عليكم إلى آخر ما بسطه ، حتى قال : قال ابن الجوزى : يتحصل عن
 ذلك أربعة أجوبة : الأول : أن التوفيق للعمل من رحمة الله ولولا رحمة الله
 السابقة ما حصل الإيمان ولا الطاعات ، الثانى : أن منافع العبد لسيده فعمله
 مستحق لمولاه فهما أنعم من الجزاء فهو من فضله ، الثالث : جاء فى بعض
 الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال ، الرابع :
 أن أعمال الطاعات كانت فى زمن يسير والثواب لا ينفد ، فالإنعام الذى لا ينفد
 فى جزاء ما ينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال ،

ثم قال الحافظ بعد ما بسط الكلام : ويظهر فى الجمع بين الآية والحديث
 جواب آخر وهو أن يحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد

به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا ، وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى ، وإنما يحصل برحمة الله لمن يقبل منه ، وعلى هذا فغنى قوله « ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » أى تعملونه من العمل المقبول ، ثم رأيت النووي جزم بأن ظاهر الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال ، واجمع بينها وبين الحديث أن التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها إنما هو برحمة الله وفضله فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل وهو مراد الحديث ، ويصح أنه دخل بسبب العمل وهو من رحمة الله تعالى انتهى مختصراً . قال القارى فى المرقاة فى حديث وفد عبد القيس : ودخول الجنة إنما هو بفضل الله لكن العمل الصالح سببه كما أن الأكل سبب الشبع والمشييع هو الله تعالى بفضلله إذ لا يجب على الله سبحانه ، ثم قال بعد بسط الكلام والتحقيق : إن المراد بالحديث انتفاء دخولها بالعمل على وجه العدل وإثباته على طريق الفضل ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا تعارض بينهما ، فإن دخول الجنة وترتب الدرجات كليهما من فضل الله تعالى ومن رحمته ولكن فضله عز اسمه غالباً يترتب على الأعمال ، فالعلة القريبة رحمته تعالى والعلة البعيدة الأعمال ، فيصح النسبة إلى كليهما ، وقال السندي قوله « لن يدخل أحداً إلخ » أى لا يستحق بعمله دخول الجنة من غير فضل منه تعالى فإن عمله أقل قليل بالنظر إلى الجنة فكيف وهو ما عمل هذا العمل إلا بعد أن أسبغ عليه موله نعمه ظاهرة وباطنة وأنعم عليه بما لا يحصى قبل العمل وبعده ، بل التوفيق للعمل والتيسير له من نعمه ، فلو فرض لعمله جزاء فقد استوفاه قبل العمل وبعده بوجوه فهل يستحق الجزاء بعد ذلك على هذا العمل فضلاً عن أن يجزىه

فلا يجوز لكم أن تتركوا العمل بالكلية بل سدّدوا (١) أعمالكم وأصلحوا أفعالكم وقاربوا الخير إن لم يمكن أن تدركوه كله .

بالجنة ؟ فإدخال الله تعالى إياه الجنة في مقابلة هذا العمل أو بسببه تفضل منه وإحسان لا يستحقه العبد بعمله ، فلا يناقى الحديث نحو قوله تعالى : « وتلك الجنة التي ، الآية ، سواء جعل الباء للمقابلة أو للسببية ، أما المقابلة فلأنها لا تقتضى المساواة بل قد يكون إحساناً محضاً كما ههنا ، وأما السببية فلأنها سببية جمالية فجعل ذلك العمل سبباً لدخول الجنة عين الإحسان كما لا يخفى ، وإلى هذا يشير قوله « إلا أن يتغمدنى الله » إلى آخر ما قال ، ثم قال : قوله « فسددوا ، فحناه فتوسطوا في الأعمال ولا تفرطوا فيها ، إذ ليس المدار عليها بل على الفضل ، والله تعالى أعلم ، اهـ .

(١) تقدم نحو ذلك في كتاب الإيمان في « باب الدين يسر إلخ » وتقدم فى هامشه هناك شيء من البسط فى ذلك ، وفى هامش البخارى هناك عن مجمع البحار : قوله « فسددوا ، أى اطلبوا السداد أى الصواب بين الإفراط والتفريط ، وإن عجزتم عنه فقاربوا أى اقربوا عنه أو قاربوا تأكيداً للتسديد ، اهـ .

كتاب "الطب"

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : كذا لهم إلا النسخي فترجم كتاب الطب أول كفارة المرض ، ولم يفرد كتاب الطب ، وزاد في نسخة الصغاني : والأدوية والطب بكسر المهملة ، وحكى ابن السيد تثلثها ، والطبيب هو الحاذق بالطب ، ونقل أهل اللغة أن الطب بالكسر ، يقال بالاشتراك للدواوي وللتداوي وللدواء أيضاً ، فهو من الأضداد إلى آخر ما بسط في معناه ، قال الكرمانى وهو علم يعرف به أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويحول لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زائلة ، وقال القسطلاني : الطب بتثنية الطاء المهملة ، قال في القاموس : علاج الجسم والنفس والرفق والسحر ، وبالكسر الشهوة والإرادة والشأن والعادة ، وبالفتح الماهر الحاذق بعمله كالطبيب والطبيب الحاذق في كل شيء ، وخص به المعالج في العرف لكن كره تسميته بذلك لقوله ﷺ " أنت رفيق والله الطبيب ، أى أنت ترفق بالمريض والله الذى يبرئه ويعافيه ، وترجم له أبو نعيم كراهية أن يسمى الطبيب الله ، والطب نوعان : طب القلوب ومعالجتها بما جاء به النبي ﷺ عن الله تعالى ، وطب الأبدان وهو المراد به ههنا ، ومنه ما جاء عن الشارع صلوات الله وسلامه عليه ، ومنه ما جاء عن غيره وأكثره عن التجربة ، وهو قسمان : ما لا يحتاج إلى نظر وفكر كدفع الجوع والعطش ، وما يحتاج إليهما كدفع

(باب هل يداوى "الرجل المرأة إلخ)

ما يحدث في البدن مما يخرج عن الاعتدال مما تفصيله في كتب القوم فلا نطيل بذكره ، وفي كتابي المواهب اللدنية جملة منه ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الشيخ ابن القيم في زاد المعاد في هديه عليه السلام في الطب الذي تطب به عليه السلام ، وبين ما فيه من الحكمة التي يعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها وقال : كان من هديه عليه السلام فعل التداوى في نفسه ، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله وأصحابه ، ولكن لم يكن من هديه ولا هدى أصحابه استعمال هذه الأدوية المركبة التي تسمى إقرا باذين ، بل كان غالب أدويتهم بالمفردات ، وربما أضافوا إلى المفرد ما يعاونه أو يكسر سورته ، وهذا غالب طب الأمم على اختلاف أجناسها من العرب والترك وأهل البوادي قاطبة ، وإنما عني بالمركبات الروم واليونانيون ، وأكثر طب الهند بالمفردات ، وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوى بالغذاء لا يعدل إلى الدواء ، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب ، ثم بسط الشيخ ابن القيم في بيان طبه عليه السلام للأمراض الخاصة .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته تكميلاً للفائدة لأن فيه ثلاث إشكالات : الأول أنه ليس في الحديث ذكر المداواة ، والثاني لو سلم فلا يثبت بالحديث إلا أحد الجزئين من الترجمة ، والثالث وجه زيادة هل في الترجمة ، قال الحافظ : ذكر فيه حديث الربيع وليس في هذا السياق تعرض للمداواة إلا إن كان يدخل في عموم قولها ونخدمهم ، نعم ورد الحديث المذكور بلفظ : وتداوى الجرحى في باب مداواة النساء الجرحى ، من كتاب

(ورواء القمى إلخ) وهذا القمى^(١) غير القمى المعتبر فى الروافض ، فلا يغرن أحداً قول الرافضة إن القمى معتبر حتى أنه من رواة البخارى .

الجهاد ، فجرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى ما ورد فى بعض ألفاظ الحديث ويؤخذ حكم مداواة الرجل المرأة منه بالقياس وإنما لم يحزم بالحكم لاحتمال أن يكون ذلك قبل الحجاب ، أو كانت المرأة تصنع ذلك بمن يكون زوجاً لها أو محرماً ، وأما حكم المسألة فيجوز مداواة الأجانب عند الضرورة وتقدر بقدرها فيما يتعلق بالنظر والجس باليد وغير ذلك ، اه . وقال فى الجهاد وفيه جواز معالجة المرأة الأجنبية الرجل الأجنبية للضرورة ، وقال ابن بطال : ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لأن موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد . فإن دعت الضرورة لغير المتجالات فليسكن بغير مباشرة ولا مس ، ويدل على ذلك اتفاقهم على أن المرأة إذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها أن الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى ، وفى قول الأكثر تيمم ، وقال الأوزاعى تدفن كما هى ، قال ابن المنير : الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت أن الغسل عبادة والمداواة ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات انتهى مختصراً . والجزء الأول من الترجمة أثبتته الشراح كلهم بالقياس .

(١) قال الكرماني : القمى بضم القاف وشدة الميم يعقوب بن عبد الله ابن سعد منسوباً إلى قم بلد بمراق العجم ، اه . وقال الحافظ : وهو من أهل قم ونزل الرى ، قواه النسائي ، وقال الدارقطني ليس بالقوى ، وماله فى البخارى سوى هذا الموضع ، اه . وقال العيني : قم مدينة عظيمة حصينة

(وكذب بطن أخيك فيه)^(١) مجاز والجامع الدلالة والمقصود أنه ينتفع ويخبرك أنه يستضر فكان كذباً حيث أظهر ما أبطن خلافه وأراك خلاف الواقع .

وعليها سور وأهلها شيعة ، اه . وبسط الكلام على موضع قم في معجم البلدان ، وبين حدودها وأحواها ، وقال : لا يوجد فيها سنى ، ثم قال : وقد نسبوا إليها جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسن يعقوب بن عبد الله ، ومنهم أبو الحسن على بن موسى بن داود ، وقيل ابن يزيد القمى صاحب أحكام القرآن وإمام الحنفية في عصره ، اه . ورقم عليه الحافظ في التهذيب خت والأربعة ، وقال : قال أبو القاسم الطبراني كان ثقة ، وقال أبو نعيم الأصبهاني : كان جرير بن عبد الحميد إذا رآه قال : هذا مؤمن آل فرعون ، انتهى مختصراً . وما أفاده الشيخ من أنه ليس من الروافض به جزم شيخنا في البذل إذ قال : ليس هو بابن بابويه القمى الرافضى كما زعمه بعض المتأخرين ، اه . وهذا ظاهر فإن الرافضى هو ابن بابويه ، وراوى البخارى ابن عبد الله بن سعد وقد ذكره الحافظ في مقدمة الفتح في سياق أسماء من طعن فيه من رجال البخارى في المعلقات .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً . وأوضح منه ما قاله في الكوكب إذ قال : قوله « كذب بطن إخ » فيما أراك من أن يستضر به مع أنه لا يستضر بل ينتفع في الحقيقة ، وكان يفيد الاستطلاق إلا أن الظاهر للرأى كان هو الضرر فكان الذى قاله البطن بلسان حاله من الاستضرار كان كذباً ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله السكرماني إذ قال : قوله « صدق الله » أى حيث قال تعالى « فيه شفاء للناس » والعرب تستعمل

الكذب بمعنى الخطأ والفساد ، ويقال كذب سمعى أى زل ، ولم يدرك ما سمعه فكذب بطنه حيث ما صلح لقبول الشفاء وزل عن ذلك ، اه . وهكذا حكمة الحافظ عن الخطأى وغيره ، ثم قال : وقد اعترض بعض الملاحدة فقال العسل مسهل فكيف يوصف لمن وقع به الإسهال ؟ والجواب أن ذلك جهل من قائله ، هل هو كقوله تعالى : بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، فقد اتفق الأطباء على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والعادة والزمان والغذاء المألوف والتدبير وقوة الطبيعة ، وعلى أن الإسهال يحدث من أنواع منها الهیضة التى تنشأ عن تخمة ، واتفقوا على أن علاجها بترك الطبيعة وفعلها ، فإن احتاجت إلى مسهل معين أعينت ما دام بالعليل قوة ، فكان هذا الرجل كان استطلاق بطنه عن تخمة أصابته فوصف له النبي ﷺ العسل لدفع الفضول المجتمعة في نواحي المعدة والأمعاء ، لما في العسل من الجلاء ودفع الفضول التى تصيب المعدة من أخلاط لزجة تمنع استقرار الغذاء فيها وللمعدة خمل كخمل المنشفة فإذا علق بها الأخلاط اللزجة أفسدتها وأفسدت الغذاء الواصل إليها فكان دواؤها باستعمال ما يجلو تلك الأخلاط ولا شئ في ذلك مثل العسل ، لاسيما إن مزج بالماء الحار ، وإنما لم يفده في أول مرة لأن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكية بحسب الداء إن قصر عنه لم يدفعه بالكية وإن جاوزه أوهى القوة وأحدث ضرراً آخر فكانه شرب منه أولاً مقداراً لا يفي بمقاومة الداء فأمره بمعاودة سقيه فلما تكررت الشرابات بحسب مادة الداء برأ بإذن الله تعالى ، وفي قوله ﷺ : د وكذب بطن أخيك ، إشارة إلى أن هذا الدواء نافع ، وأن بقاء الداء ليس لقصور

قوله : (سبقك بها عكاشة) وإنما (١) قال ذلك لعله بأنه ليس فيه من الخصال ما يجعله مستحقاً لتلك المنزلة غير أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك بحيث لا يؤدي إلى كسر قلبه .

(باب (٢) الجذام)

الدواء في نفسه ولكن لكثرة المادة الفاسدة ، فن ثم أمره بمعاودة شرب العسل لاستفراغها فكان كذلك وبرأ بإذن الله ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال : ليس المراد ما فهمه الشراح ههنا بل المراد : إنك لست بهذه المثابة في الصفات المذكورة حتى أخبرك بأنك منهم ، وأما عكاشة فقد كان ، اه . وأجل في هامشه الكلام على أقوال الشراح في ذلك ، فقال : قيل كأنه صلى الله عليه وسلم لم يؤذن له في ذلك المجلس بالدعاء إلا لواحد ، ومعنى الحديث على مختار الشيخ سبقك عكاشة ، أى بهذه الصفات التي أدير الأمر عليها ، وقيل إنه كان منافقاً ، وقيل سأل عكاشة بصدق القلب فأجيب بخلاف الثاني ، يعنى سأل حرصاً على عكاشة ، وقيل أنك صلى الله عليه وسلم حسباً للتسلسل ، وقيل علم بالوحي الإجابة في عكاشة دون غيره ، وقيل كان في وقت سؤال الأول ساعة الإجابة وانقرضت في وقت الثاني ، انتهى مختصر أمن الفتوح وزيادة عليه . فالذكر ههنا سبعة أجوبة مع مختار الشيخ ، وسيأتى شيء من الكلام على هذا الحديث في باب « يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » من كتاب الرقاق .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال يرد على الترجمة أن حقها أن تذكر في كتاب المرضى السابق دون كتاب الطب ،

ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح ، ويمكن التفصّل عنه أن الإمام البخارى ذكره لقوله وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ في الحديث ، فر من المجذوم ، وهى من الحمية التى تناسب كتاب الطب ، ولا يرد أنه ساقى فى الكتاب بعض الأبواب المتعلقة بالأمراض ، لأن للتوجيه فيها مساعاً كما لا يخفى ، ويشكل على الحديث أن ظاهره يخالف لقوله وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ ، لا عدوى ، قال الكرماني : قال ابن بطال : قيل هو منافض لقوله ، لا عدوى ، قلنا إنه عام مخصوص أى لا عدوى إلا من الجذام ، وقال أيضاً إن أمره به لم يكن للإلزام . وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل مع المجذوم ، وقال بعضهم لا عدوى بطبعه ولكن قد يكون بقضاء الله وإجرائه العادة فى التعدى من المجذوم ، قال الخطابى : المجذوم تشتد راحته حتى يتضرر به من أطال مجالسته ، وربما نزع ولده إليه ولذلك جعل للمرأة الخيار إذا وجد الزوج مجذوماً ، وقيل إنما أمره بالفرار لأنه إذا رآه (*) صحیح البدن سليماً من الآفة التى به عزمته حسرتة واشتد أسفه على ما ابتلى به ونسى سائر ما أنعم الله به عليه ، فيكون سبباً لمحبة أخيه وبلاته ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط فى الطيرة وفى حديث ، لا يحل الممرض على المصح ، وفى لفظ للبخارى ، لا يوردن ممرض على مصح ، وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال عديدة : الأول والثانى الترجيح ، وقد سلكه فريقان أحدهما سلك ترجيح الأخبار الدالة على نفي العدوى وتزييف الأخبار الدالة على عكس ذلك ، والفريق الثانى سلكوا فى الترجيح عكس هذا فردوا حديث لا عدوى بأن أبا هريرة رجع عنه ، ورد بأن الحديث ثبت من غير طريق أبى هريرة ، فالصواب الذى عليه

الجمهور الجمع بينهما ، فإن طريق الترجيح لا يصار إليها لأمع تعذر الجمع
وهو ممكن ، فهو أولى ، وفي طريق الجمع عدة مسالك أحدها نفي العدوى
جملة ، والأمر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم كما تقدم قريباً في كلام الكرماني ،
الثاني: حمل الخطاب بالنفي والإثبات على حالتين مختلفتين ، فحيث جاء
لاعدوى ، كان المخاطب بذلك من قوى يقينه وصح توكله بحيث يستطيع
أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى ، وعلى هذا يحمل حديث جابر في الأكل
مع المجذوم ، وسائر ماورد من جنسه ، وحيث جاء « فر من المجذوم » كان
المخاطب بذلك من ضعف يقينه فلا يكون له قوة على دفع اعتقاد العدوى ،
فأريد بذلك سد باب اعتقاد العدوى ، وقد فعل ﷺ كلاً الأمرين ليتأسي
به كل من الطائفتين ، الثالث: أن إثبات العدوى في الجذام ونحوه مخصوص
من عموم النفي ، الرابع: أن المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم من أطال مجالسته
ومضاعفته ، ولذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجذوم لأعلى طريق العدوى
بل على طريق التأثير بالرائحة ، ولأن الجرب الرطب قد يكون
بالبعير فإذا خالط الإبل أو حركها وصل إليها بالماء الذي يسيل منه ،
الخامس: أن المراد بالنفي أن شيئاً لا يعدى بطبعه نفياً لما كانت الجاهلية
تعتقد بل بإجراء الله تعالى العادة في التمدي ، السادس: العمل بنفي العدوى
أصلاً ورأساً ، وحمل الأمر بالمجانبة على سد الذريعة لئلا يحدث للمخالط
شبهة فيظن أنه بسبب المخالطة ، واختار الطحاوى في معاني الآثار هذا
المسلك ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، فهذه ستة مسالك في الجمع بين الأحاديث
والإثبات في الترجيح فصار المجموع ثمانية أقوال .

قوله (لم يحفظ إلخ) يعنى (١) بذلك أنه لم يذكر لفظ عليه وإنما ذكر لفظة

(١) اعلم أولاً أن هذا المحل مشكل لاختلاف نسخ البخارى فى أول الحديث ، فى نسخ الهندية حدثنا على بن عبد الله ناسفیان قال الزهرى إلخ بلفظ وقد أعلقت عليه ، هكذا فى المتن ، وفى نسخة الحاشية أعلقت عنه وهكذا فى نسخة الكرماني ، والنسخة المصرية التى عليها حاشية السندى بلفظ أعلقت عليه ، وهكذا فى نسخة العيني ولم يتعرضوا لاختلاف النسخ ، وهكذا فى القسطلاني بلفظ عليه ، ثم قال ولأبى ذر عن المستمل والكشميني عنه ، انتهى . وهكذا بلفظ عنه فى نسخة الفتح ، ولم يتعرض لاختلاف النسخ ، وبه جزم فى تقرير المكي إذ قال : قوله وقد أعلقت عليه ، الصواب وقد أعلقت عنه لأن هذا رواية سفیان ، وسيصرح بأن المحفوظ عنه لاعليه ، فذلك تصرف من أحد أصحاب سفیان قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كما هو شائع ، انتهى . وثانياً أن الصواب عندى فى رواية الزهرى أعلقت عليه لأنه هو المروى عن الزهرى برواية شعيب عنه كما سيأتى فى باب العذرة قريباً ، ورواية إسحق عن الزهرى كما سيأتى فى باب ذات الجنب ، وثالثاً أنهم اختلفوا فى فاعل قوله بين ، قال الكرماني قوله بين أى رسول الله ﷺ ، وقال التيمى قال ابن المدينى قال سفیان : أى بين لنا الزهرى ثنتين ، انتهى . أى اثنتين من السبعة ، وهكذا ذكر القولين العيني ، واقتصر القسطلاني على الأول ، ويشكل على قول التيمى سياق الحديث بلفظ سمعت الزهرى يقول : بين لنا اثنتين فإن كان فاعله غير النبي ﷺ فيكون أحداً من فوق الزهرى لا الزهرى لقوله بين لنا .

عنه ثم إن (١) الذى ذكر عن لعله حمل الهمزة على السلب والإزالة فيصح إيراد كلمة عن صلة له بهذا المعنى ، أى كنت أزلت عنه العلق ، ثم إنه يستشكل

(١) وفي الكرماني قال الخطابي: الصواب ما حفظه سفيان ، وقد نجى . على بمعنى عن ، قال تعالى : إذا اكْتَالُوا على الناس ، أى عنهم ، وقال النووى علقت عليه وعنه لغتان ، انتهى . وهكذا فى العيني وزاد ، قال ابن بطال الصحيح أعلقت عنه .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا اختلافاً آخر فى الروايات وهو فى لفظ أعلقت ، فى البخارى فى رواية الباب أعلقت ، قال الحافظ فى باب العذرة وتقدم من رواية سفيان عن الزهرى بلفظ أعلقت ، وههنا معلقاً من رواية يونس عن الزهرى علقت عليه بتشديد اللام ، والصواب أعلقت والاسم العلق - بفتح المهملة - قال عياض : وقع فى البخارى أعلقت وعلقت والعلق والإعلاق ، ولم يقع فى مسلم إلا أعلقت ، وذكر العلق فى رواية والإعلاق فى رواية ، والكل بمعنى جاءت به الروايات لكن أهل اللغة إنما يذكرون أعلقت ، والإعلاق رباعى ، وتفسيره غمز العذرة وهى اللهاة بالإصبع ، ووقع فى رواية يونس عند مسلم قال : أعلقت غمزت ، وقوله فى الحديث ، علام ، أى لآى شئ . وقوله : تدغرن ، خطاب للنسوة وهى بالنين المعجمة والدال المهملة ، والدغرن غمز الحلق ، انتهى . قال الكرماني : قوله أعلقت من الإعلاق ياهمال العين ، وهو معالجة عذرة الصبي ورفعها بالإصبع ، والعذرة - بضم المهملة وإسكان المعجمة - وبالراء وجع الحلق ، وذلك الموضع أيضاً يسمى عذرة يقال أعلقت عنه أمه إذا فعلت ذلك به ، وغمزت ذلك المكان بأصبعها ودفعته ، وقيل كان عاذنهن فى معالجة العذرة أن تأخذ

إنكار سفيان على معمر في روايته كلة عن^(١) مع أن نفسه يرويه بكلمة عن كما هو في نسخة المتن والجواب [بياض^(٢) في الأصل] .

المرأة خرقه فتفعلها فتلا شديداً وتطعن موضعها فينفجر منه الدم ، وقوله تدغرن بفتح المعجمة من الدغر بالمهملة ثم المعجمة والراء وهو رفع لهاة الصبي المذخور ، وفي بعضها تدغرن من باب الافتعال . وقوله العلاق بفتح العين وكسرها وفي بعض الإعلاق مصدر ، ومعناه إزالة العلوق وهي الداهية والآفة ، اهـ .

(١) هكذا في الأصل ، وهو زلة قلم ، والصواب بدله كلة على مع أن نفسه يرويه بكلمة على كما هو في نسخة المتن ، اهـ . لأن ما في نسخة المتن هو بلفظ على لا بلفظ عن ، ولأن إنكار سفيان على معمر في روايته كلة على لا على كلة عن كما ترى ، ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا عن تقرير المحكي .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ويظهر الجواب بما في تقرير المحكي إذ قال بعد قوله المذكور قريبا بعد قوله قصد النقل بالمعنى بجعل كلة على بمعنى عن كما هو شائع ، ثم الفرق بينهما إن أعلقت عنه بمعنى أزلت العلقه عنه ، والهمزة للسلب ، وأعلقت عليه بمعنى جعلت الشيء معلقا عليه كتعليق القلادة أو نحوه على عنقه ، ولا شك أن هذا المعنى لا يستقيم ههنا ، فالصواب ما حفظه سفيان ، أما معمر فقد قصد النقل وجعل كلة على بمعنى عن تشبيهاً على أن إزالة العلقه على هذه الهيئة ضرر عليه ، قوله : ووصف سفيان إلخ ، يعني بين لنا سفيان هيئة تحنيك الغلام والإعلاق عنه ، فأدخل إبهامه في حنكه مريد أنه أن يرفع حنكه الأعلى بإبهامه إلى الجانب الفوق كما تفعله المرأة بالصبي ، قوله ولم يقل يعني بين لنا هيئة تحنيك الغلام بالإشارة لا بالقول بأن يقول اعلقوا عنه شيئاً ،

(باب الحمى^(١) من فيح جهنم)

فالحاصل أنه اكتفى في بيان هيئة التحريك بالإشارة ولم يضم معها البيان باللسان بأن يقول : أعلقوا عنه أى عن الغلام شيئاً ، قوله « عقلت عليه » التفعيل للسلب وكلمة على بمعنى عن ، اعلم أن أعلقت عنه نص في إزالة العلق ، أما أعلقت عليه أو عقلت عليه فشارك إن جعل كلمة على بمعنى الاستعلاء فهما بمعنى التعليق ، وإن جعلت بمعنى عن فهما بمعنى الإزالة ، اهـ . قال القسطلاني والهمزة في أعلقت للإزالة أى أزلت الآفة عنه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجل الكلام عليه في الكوكب إذ قال : لا حاجة إلى تخصيصه بقسم من أقسام الحمى ، بل الأمر باق على عمومه غاية الأمر أن التبريد قد يضر المريض المحموم بوجه آخر لا لجهة الحمى نفسها ، اهـ . وبسط شيء من الكلام على ذلك في هامش الكوكب ، وأبسط منه في الأوجز ، وفيه أبحاث عديدة لطيفة في المراد من فيح جهنم ، وفي أن المراد من الماء ماء زمزم خاصة كما ورد ، أو عام ، وفي المراد من التبريد : هل المراد منه الاغتسال أو الشرب أو الرش أو صدقة الماء ؟ كما قيل ، وفي أنه ينفع الحمى لجميع أنواعه أو يختص بنوع منه دون نوع ؟ وفي الجواب عما أورد عليه بعض الأطباء الجهلة أنه يضر بالحمى ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وكتب في حاشية الكوكب : أنه وقع في سالف الزمان في بلدة ميرته شدة الحمى ، وقد ضاع فيها رجال كثيرون ، فعمل مولانا محمد قاسم النانوتوى بهذا العلاج الغسل فاشتفى سبعمائة نفر ، وفيه در مشايخنا ، انتهى . وما يجب التنبيه عليه أن العبرة في أمثال هذه الأمور لقوة الإيمان وشدة الاعتقاد كما لا يخفى ، وقال السندي ، للحديث تأويلات

(باب^(١) ما يذكّر في الطاعون)

(باب النفث في الرقية)

إثبات^(٢) الترجمة بالرواية مبنية على نوع مقايضة وتعمدية للحكم لوجود علته ، والله أعلم .

كثيرة أشار المصنف إلى بعضها بحديث أسماء المذكور بعد ذلك ، وقد سبق في الكتاب إشارة إلى أن المراد بما زمزم ، وبما يحتمله الحديث أن يكون كناية عن تغطية المحموم والسعي في خروج العرق منه بما أمكن على أن المراد بالماء العرق المعلوم أنه يبرد الحمى ، ويحتمل أن يكون كناية عن الاشتغال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصديق وغيره من أعمال البر ، على أن المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنيها على أن الشيخ قد أجل الكلام على الطاعون والفرار منه في الكوكب ، وتقدم في الالامع الإشكال على حديث « لا يخرجكم إلا فراراً منه » ، في أبواب ما ذكر عن بني إسرائيل ، وتقدم البسط على الطاعون في الأوجز .

(٢) قال الحافظ في وجه المناسبة : قوله فلينفث ، هو المراد من الحديث المذكور في هذه الترجمة لأنه دل على جدواها ، انتهى . وتعقب عليه العيني قد ذكر قول الحافظ مختصراً بقوله قال بعضهم إلخ ، ثم قال : قلت الترجمة في النفث في الرقية ، وفي الحديث النفث في الرقيا ، فلا مطابقة إلا في مجرد ذكر النفث ، ولكن النفث إذا كان مشروعاً في هذا الموضع يكون مشروعاً في غير هذا الموضع أيضاً قياساً عليه ، وهذا يحصل التطابق ، قال الكرماني

(فجعل يمر النبي ﷺ إلخ) ظاهر ما (١) في العبارة يشمر بنوع تكرار لأن قوله ليس معه أحد نفي معية أحد مطلقاً ، وقوله « والنبي ليس معه الرهط ، يصدق على ما إذا كان معه رجل أو رجلان أو لم يكن معه أحد فلزم أن يكون قوله « والنبي ليس معه الرهط ، تكراراً لأنه لا يتحقق إلا في ضمن فردين أن لا يكون معه أحد ، وقد ذكره بعدد أن يكون معه رجل أو رجلان ، وقد ذكره أولاً والجواب أنه قصد في قوله : « والنبي ليس معه أحد ، نفي المعية مطلقاً وفي قوله « ليس معه الرهط ، نفي الجماعة وفي قوله « النبي معه الرهط ، إثبات معية الجماعة ، وفي قوله « معه الرجل والرجلان ،

فإن قلت : ما وجه تعلقه بالترجمة إذ ليس فيه ذكر الرقية ؟ قلت التعوذ هو الرقية ، قال العيني : هذا أيضاً مثل كلام البعض المذكور ، وليس فيما تلاه ما يشفي العليل ولا ما يروى الغليل ، والوجه ما ذكرنا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : في هذه الترجمة إشارة إلى الرد على من كره النفث مطلقاً - كالأسود بن يزيد أحد التابعين - تمسكاً بقوله تعالى « ومن شر النفاثات في العقد ، وعلى من كره النفث عند قراءة القرآن خاصة كإبراهيم النخعي ، فأما الأسود فلاحجة له في ذلك ، لأن المذموم ما كان من نفث السحرة وأهل الباطل ، ولا يلزم منه ذم النفث مطلقاً ، ولا سيما بعد ثبوته في الأحاديث الصحيحة ، وأما النخعي فالحجة عليه ما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري ثالث أحاديث الباب وفيه : أنه قرأ بفاتحة الكتاب وتفل ، ولم ينكر ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم فكان ذلك حجة ، انتهى . وقال الكرماني : ثم إن الرقي والعزائم لها آثار عجيبة تتقاعد العقول عن الوصول إلى كنهها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في السؤال والجواب . لكنّه مبني على النسخة

إثبات معية واحد أو اثنين وإن لزم في بعض الشوق تضمن ما ذكر في الشق الآخر غير أنه لا تكرر بالنظر إلى ما هو مدلول مطابق له ومقصود منه:

(باب لاهامة^(١))

الهندية الموجودة عندنا ، وأما غيرها من النسخ المصرية من الكرمانى والعينى والفتح والقسطلانى والنسخة التى عليها حاشية السندى ليس فى واحد منها قوله « والنبي ليس معه الرهط » ، ولم يتعرض واحد من الشراح لهذا اللفظ ، ولم يتعرض له أيضا فى تقرير المسكى واللاهورى ، ويمكن التفصى عن أصل الإشكال بأن إطلاق الرهط على ما دون العشرة ، أو إلى الأربعين كما فى القسطلانى ، فيكون النقي باعتبار أحد العددين والإثبات باعتبار العدد الآخر ، وسيأتى الحديث فى الرقاق فى « باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » ، بلفظ فأجد النبي يمر معه الأمة ، والنبي معه نفر ، والنبي يمر معه العشرة ، والنبي يمر معه الخمسة ، والنبي يمر وحده ، الحديث ، قال الحافظ قوله الأمة أى العدد الكثير ، ثم قال بعد ذكر الروايات المختلفة : الحاصل من هذه الروايات أن الأنبياء يتفاوتون فى عدد أتباعهم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال قوى ، وهو أن هذه الترجمة سببها المصنف قريباً بهذا اللفظ فصارت الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة وإن كانت مكررة باللفظ لكن ليست بمكررة باعتبار المعنى والمقصود ، ونظيره تقدم فى كتاب العلم من باب فضل العلم ، وذلك لاختلاف العلماء فى تفسير الهامة ، فالمراد بالهامة ههنا البومة : الطائر المشهور ، والعرب - بل المعجم أيضا - كانوا يتشاءمون بها ، وهو إذا جلس على دار أحدهم يظنون أنه ناع لهم ، ويكون جلوسه

(فلم ينه عنه) ما لم تكن فيه كلمة منهية عنها بما فيه شرك أو كفر أو غير ذلك .

على البيت سبب النحوسة والآفة لأهل الدار ، وفى الأوجز اسم طائر من طير الليل كانوا يتشاهمون به فيصدم عن مقاصدهم ، وقيل : هو البومة كانوا يتشاهمون بها فيزعمون أنها إذا وقعت على بيت خرج منه الميت ، انتهى .
ولذا ذكره الإمام البخارى فى أبواب التطير والفعال ، والمراد بالباب الآتى ما قال بعضهم فى تفسير الهامة : إن روح القتيل الذى لا يدرك بثأره يصير هامة ويقول : اسقونى ، وفى الأوجز قيل : المراد نفي زعمهم أنه إذا قتل قتيل خرج من رأسه طائر فلا يزال يقول اسقونى اسقونى حتى يقتل قاتله ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز . ويؤيد ذلك أن الإمام البخارى ذكر هذا الباب الثانى فى أبواب السحر ، ثم رأيت الحافظ أشار إلى نحو ذلك مختصراً إذ قال : قوله باب لاهامة كذا للجميع ، وذكر فيه حديث أبى هريرة ، ثم ترجم بعد سبعة أبواب « باب لاهامة » ، وذكر فيه الحديث المذكور مطولاً ، وهذا من نوادر ما اتفق له أن يترجم للحديث فى موضعين بلفظ واحد ، ثم ظهر لى أنه أشار بتكرار هذه الترجمة إلى الخلاف فى تفسير الهامة ، انتهى . فأشار الحافظ أيضاً إلى اختلافهم فى تفسير الهامة بدون هذا التفصيل الذى ذكرته .
(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من القيد هو ظاهر ، وفى المشكاة

برواية مسلم عن عوف بن مالك : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك ، قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : النشرة حل محرر بسحر مثله ، وهو الذى من عمل الشيطان ، فإن السحر من عمله فيقترب إليه الناشر والمنتشر بما يحب ، فيبطل عمله عن المسحور ، والثانى انشرة بالرقية والتميزات والدعوات والادوية المباحة ، فهذا جائز ، بل مستحب ، وعلى

قوله (تحت رعوقة) إن أريد^(١) بها ما في أسفل البئر فالأمر أظهر ، وإن أريد ما على رأس البئر فالمراد بكونه تحتها كونه بجذائها وموازيها لها .

النوع المذموم قول الحسن : لا يحل السحر إلا ساحر ، اه . وفي تقرير المكي : جاز السحر إذا خلا عن كلمة المعصية ، وعن المضرة لأحد ، اه . قال الحافظ : قوله «أو ينشر» بتشديد المعجمة من النشرة بالضم ، وهي ضرب من العلاج يعالج به من يظن أن به سحراً أو مساً من الجن ، قيل لها ذلك لأنه يكشف بها عنه ما خالطه من الداء ، ويوافق قول سعيد بن المسيب ما تقدم في د باب الرقية ، في حديث جابر عند مسلم مرفوعاً : « من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل » ، ويؤيد مشروعية النشرة ما تقدم في حديث «العين حق» ، إلى آخر ما قاله ، وفي تقرير المكي النشر مشترك بين عمل خاص للحب وبين كشف السحر ، ففي موضع النهي يراد به المعنى الأول ، وفي موضع الإجازة يراد به المعنى الثاني ، اه . قال القسطلاني تبعاً للكرمانى : وفي كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ووقات من سدر أخضر فيدقها بين حجرين ثم يضر بها بالماء ، ويقرأ آية الكرسي وذوات د قل ، ثم يحسب منه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به ، فإنه يذهب عنه ما كان به ، وهو جيد بالرجل إذا احتبس عن أهله ، اه .

(١) قال الكرمانى : الرعوقة بالراء المهملة والفاء : حجر في أسفل البئر ، وقيل : هو في أعلى البئر يقوم عليه المستقي ، اه . وقال الحافظ الرعوقة : حجر يوضع على رأس البئر لا يستطيع قلعه ، يقوم عليه المستقي ، وقد يكون في أسفل البئر ، وقال أبو عبيد : هي صخرة تنزل في أسفل البئر إذا حفرت يجلس عليها الذى ينظف البئر ، وهو حجر يوجد صلباً لا يستطيع

(باب ^(١) السحر)

نزع فيترك ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله ، تحت رعوقة ، وهي حجر يقوم عليه المستقي من البئر ، والمراد أنه كان في أسفل البئر على محاذاة الرعوقة ، سمتهما ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تنبيهاً على أن الترجمة مكررة ولم يتعرض الشراح لتوجيه التكرار ، بل قال الحافظ وتبعه القسطلاني ، كذا وقع ههنا للكثير ، وسقط لبعضهم وعليه جرى ابن بطلال والإسماعيلي وغيرهما وهو الصواب ، لأن الترجمة قد تقدمت بعينها قبل يباين ، ولا يبعد ذلك للبخاري إلا نادراً عند بعض دون بعض ، اهـ . مختصراً . قال العيني : وهو مكرر بلا فائدة ، لأنه ذكر فيما قبل ، فلذلك بعض الرواة أسقطه ، وكذا ابن بطلال والإسماعيلي لم يذكروه ، وهو الصواب ، وسكت عنه الكرماني وصاحب التيسير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسبثات أن الغرض من الترجمتين مختلف ، فالغرض من الأولى إثبات السحر رداً على من أنكره ، ولذا أورد الإمام البخاري فيها الآيات المثبتة للسحر ، قال القاري في المرقاة : اعلم أن للسحر حقيقة عند عامة العلماء خلافاً للمعتزلة وأبي جعفر الإستراباذي ، اهـ . قال الحافظ : واختلف في السحر فقيل تخيل فقط ولا حقيقة له ، وهذا اختيار أبي جعفر الإستراباذي من الشافعية وأبي بكر الرازي من الحنفية وابن حزم الظاهري وطائفة ، قال النووي : والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ، إلى آخر ما بسط فيه ، حتى قال : ونقل الخطابي أن قوماً

(يعنى حديث) على بيان^(١) للضمير المجرور فى قوله «غيره»، والحاصل أن فى غير حديث على تنصيب على السبع .

أنكروا السحر مطلقاً ، وكأنه عنى القائلين بأنه تخييل فقط ، وإلا فهى مكابرة ، وقال المازرى : جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة ، ونرى بعضهم حقيقة وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر إلى آخر ما بسط فيه ، والترجمة الثانية لأحكام السحر من جواز العلاج له بالدعاء وغيره ، أو يقال : أشار إلى أن العلاج بالدعاء أفضل من العلاج بالدواء ، وسيتأتى فى كتاب الدعوات «باب تكرير الدعاء» وذكر فيه حديث صحه عنه ، وأشار بذلك إلى أنه ينبغي للمسحور أن يكرر الدعاء ، فقد كرر النبي ﷺ الدعاء له ، فقد دعا ثم دعا ، وتقدم الكلام على السحر وأنواعه وتفصيله فى كتاب الأنبياء فى قصة موسى عليه السلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن المذكور فى حديث على «من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم» ، وليس فيه ذكر العدد ، وأما فى حديث غير على فقيدته بسبع تمرات ، قال الحافظ : كذا أطلق فى هذه الرواية ، ووقع مقيداً فى غيرها ، فى رواية جمعة وابن أبى عمرو سبع تمرات ، وكذا أخرجه الإسماعيلى من رواية دحيم عن مروان ، ثم بسط الحافظ الروايات المقيدة بذلك ، قال القسطلانى : قوله «غيره» أى غير على شيخ المؤلف ، وكأنه أراد جمعة ، اهـ . وفى هامش القسطلانى قوله «جمعة» بضم الجيم وسكون الميم ، هو ابن عبد الله بن زياد بن شداد السلى ، واسمه يحيى وجمعة لقبه ، أفاده فى الفتح فى «باب العجوة» من كتاب الأطعمة ، اهـ .

(باب "شرب السم الخ")

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أن هذا الحكم يختص بالعجوة أو يعم غيرها وبعده هل يختص بتمر المدينة أو يعم غيرها ، وهل لعدد السبع دخل في التأثير أو المراد مجرد التكثير ، وهل يختص بالتمر أو يدخل فيه كل دواء حار وغير ذلك من الأبحاث اللطيفة المتعلقة بالحديث المذكور في الشروح لاسيما في الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحا وتكميلا للفائدة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكر في الباب أربعة مسائل ، الأولى: شرب السم ، وهو حرام بالحديث الأول ، والثانية: التداوى بالسم جائز ، لأن مدار النهى على القتل والضرر ، فإذا لم يضر فلا بأس به فيجوز التداوى به كما يتداوى بالمباحات كالعجوة ، ولذا ذكر البخارى حديث العجوة إشارة إلى أن التداوى بالمباحات لا بأس به ، بل ينبغي كما أشار إليه بالحديث الثانى ، وفي بعض ألفاظه ترغيب لذلك كما فى النسائى من حديث جابر رفعه: «العجوة من الجنة وهي شفاء من السم» ، والثالثة: الدواء بما يخاف منه ، والضمير المجرور فى منه عائد إلى الموصول فى قوله بما ، ويثبت ذلك الجزء الأول من الترجمة ، فإن شرب السم لا يجوز حين يقتل ، وأما قبل ذلك فلا بأس به ، قال الحافظ: قوله «منه» أى من الموت به أو واستمرار المرض ، فيكون فاعل ذلك قد أعان على نفسه ، وأما مجرد شرب السم فإيس بحرام على الإطلاق ، لأنه يجوز استعمال اليسير منه إذا ركب معه ما يدفع ضرره إذا كان فيه نفع ، أشار إلى ذلك ابن بطال ، وقد أخرج

ابن أبي شيبة وغيره أن خالد بن الوليد لما نزل الحيرة قيل له : احذر السم
لاتسقيكه الأعاجم ، فقال اتوني به ، فأخذه بيده ثم قال : بسم الله واقتحمه
فلم يضره ، والرابعة : الخبيث ، قال الحافظ : يجوز جره والتقدير : والتداوى
بالخبيث ، ويجوز رفعه على أن الخبر محذوف ، والتقدير : ما حكمه ؟ أو هل يجوز
التداوى به ؟ وقد ورد النهي عن تناوله صريحاً ، أخرجه أبو داود وغيره عن
أبي هريرة مرفوعاً ، وقد ورد في آخر الحديث متصلاً به يعني السم ، ولعل
البخاري أشار في الترجمة إلى ذلك ، انتهى مختصراً . والحديث الذي أشار
إليه الحافظ من حديث أبي هريرة لفظه عند الترمذي عن أبي هريرة قال :
نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، يعني السم ، واختلفوا في مصداق
الخبيث ، قال الحافظ : وحمل الحديث على ما ورد في طرقة أولى ، اهـ .
يعنى إذا ورد تفسيره بالسم فهو أولى من غيره ، وبهذا التفسير يثبت .
هذا الجزء من الترجمة ، وذكر البخاري الترجمة بلفظ الخبيث بالعموم
لوروده في الحديث .

تم بحمد الله . وتوفيقه الجزء التاسع من . لامع الدراري على جامع
البخاري ، ولبه الجزء العاشر وأوله كتاب اللباس إن شاء الله .

فهرس

الجزء التاسع من لامع الدرارى على جامع البخارى



الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٢	إذا جامعها من ورائها .	١	كتاب التفسير
٢٢	قول ابن الزبير لعثمان لم كتبت الآية المذسوخة أى آية الحول .	٣	دأب الإمام البخارى فى التفسير .
٢٤	قول مجاهد وعطاء فى تفسير آيات العدة .	٦	مدنين محاسبين .
٢٧	عدة الحامل وضعه لأبعد الاجاين واختلافهم فى أقل مدة الحل وأكثرها .	٨	المن صفة .
٣٠	باب قوله تعالى وقوموا لله قانتين .	١١	والذين آتيناكم الكتاب يعرفونه .
٣١	وسع كرسية : عليه .	١٢	كان فى بنى اسرائيل القصاص .
٣١	فبهت الذى كفر .	١٤	يفطر من المرض كله .
٣٣	غضب عمر رضى الله عنه على قولهم الله أعلم .	١٤	وعلى الذين يطبقونه الآية ودرجات
٣٤	باب وإن كان ذو عسرة الآية .		فرضية الصوم .
		١٦	كانوا لا يقربون النساء رمضان كله .
		١٧	أبصرت الخيطين .
		١٨	إنكار ابن عمر عن الخروج فى قنة
			ابن الزبير رضى الله عنه .
		٢٠	يأتيا فى أى فى الدبر .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٥	قد نسخت إن تبدوا ما في أنفسكم	٥٧	المنافق ووجه اشتقاقه .
	الآية .	٥٨	لقد أنزل التفاق على قوم خير منكم .
٣٦	قوله تعالى يخرج الحي من الميت	٥٩	من تكلله الذنب ومضى الكلالة .
	الآية .	٦٠	أن تبوء يائى وإثمك .
٣٧	وأخر مثالبات : يصدق بعضه	٦١	أجور من مهور من وحكم المنعة .
	بعضاً .	٦٢	من أحيائها فقد أحيى الناس .
٣٩	ابتقاء الفتنة أى المشتبهات .	٦٣	ما تقول يا أبا قلابة في حديث
٤٠	لجعلها في حسان وأبى وأنا أقرب		القسامة .
	إليه .	٦٥	قوله : لا يؤاخذكم الله باللغو .
٤٠	خير الناس للناس .	٦٥	ويا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، إلخ
٤١	إحدى الحسنين : فتحاً وشهادة .		الكلام على الاختصاص .
٤٤	قول ابن عباس ما لكم ولهذه أى	٦٧	غاية امشال الصحابة لأوامر
	قوله تعالى : ولا تحسبن الذين		الشرع .
	يفرحون ، الآية .	٧١	« إذ قال الله ، — إذ صلة .
٤٦	اضطجعت في عرض الوسادة إلخ .	٧٣	تطبيقه بآنة أى مبانة .
٤٧	قوامكم من معايشكم .	٧٤	« متوفيك ، يمتك .
٤٩	فنزلت « يوصيكم الله » .		حديث لو كان موسى حياً .
	للولى معان كثيرة .	٧٧	فتتهم معذرتهم .
٥٠	« إن الله لا يظلم مثقال ذرة » .	٧٩	« باسطوا أيديهم » .
٥٢	المراد بغبرات أهل الكتاب .	٨٠	سرمداً : دائماً ، والجمع بينه وبين
٥٣	معنى الطاغوت والجبوت .		الليل سكناً .
٥٤	« إن يدعون إلا إناثاً » .	٨١	رهوت خير من رحوت والتفاضل
٥٥	« إن المنافقين في الدرك الأسفل » .		بين الحشية والرجاء .
		٨٤	وكيل : حفيظ .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٤	ضروب من العذاب .	١٠٢	« الذين أحسنوا الحسنى » .
٨٥	قوله « مستدرجهم » .	١٠٣	« ألا أنهم يننون صدورهم » .
٨٦	يبدونهم : يزينون .	١٠٥	عنيد : إلخ تأكيد التجبر .
٨٦	خيفة : خوفاً وخفية إلخ .	١٠٥	« حميد مجيد » .
٨٨	أرني : أعطنى .	١٠٦	الظهري مهنا إلخ .
٨٨	قوله غامر : سابق بالخير .	١٠٦	« مجراها ومرساها » إلخ .
٨٩	« ادخلوا الباب سجداً » .	١٠٨	« لذو علم » عامل بما علم .
٩٠	« الانفال » المغانم .	١٠٩	المسكوك الذى يلتقى طرفاه .
٩٠	تصدية : الصغير .	١١٠	« وليس فى كلام العرب الاترنج إلخ » .
٩٢	لما يحبيكم : يصلحكم .	١١٣	« قالت هيت لك » .
٩٢	اغتر بهذه الآية إلخ .	١١٥	« كذلك يميز الحق من الباطل » .
٩٣	« حتى لا تكون فتنة » .	١١٥	« فإذا قرأت القرآن » الآية
٩٣	العبرة لعدم اللفظ أو لخصوص السبب .	١١٥	« واختلافهم فى محل الاستعاذة » .
٩٤	« وارى الأمر بالمعروف والنهى مثل هذا والبسط فى ذلك » .	١١٦	شاكلته : نيته .
٩٥	قوله أهوى : ألقاه فى هوة .	١١٨	« السكر : ما حرم من ثمرتها » .
٩٦	« الخوائف إن كان جمع الذكور إلخ » .	١١٨	ترتيب نزول آيات الخمر .
٩٨	« لو أن أحدم رفع قدمه إلخ » .	١٢٠	« القليل : القابلة » .
٩٩	« قلت أبوه الزبير إلخ مقولة ابن عباس رضى الله عنهما » .	١٢٣	« حديث قصة موسى وخضر » .
١٠١	« فاختلط به نبات الأرض » .	١٢٤	« ذبحه بالسكين » .
١٠١	« تلك آيات : هذه أعلام إلخ » .	١٢٥	« ولو شئت لاتخذت عليه أجراً » .
			« وهل هو مناف للتوكل وببحث التوكل » .
		١٢٩	« رحماً من الرحم » .
		١٣١	« أسمع بهم وأبصر » .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٢	عتياً — بكياً .	١٥٦	د قال لها وللأرض اثنيا .
١٣٣	د فكذلك ألقى السامرى .	١٥٨	للهداية معنيان .
١٣٤	بحث كثرة أجوج ومأجوج .	١٥٩	د فيظللن رواكد على ظهره .
١٣٥	ولم ينكح بكراً غيرك .	١٦٠	باب قوله تعالى : إلا المودة في القربى .
١٣٦	وأى عذاب أشد من العمى .	١٦١	د لولا أن يكون الناس أمة واحدة .
١٣٧	الليكة والايكة .	١٦٢	قوله د أفضر ب عنكم الذكر صفحاً .
١٣٨	واحد الريمة .	١٦٤	قول على رضى الله عنه : أنا أولى بذلك .
١٤٠	د أو تينا العلم ، يقوله سليمان عليه السلام .	١٦٤	تحتاج الجنة والنار .
١٤١	د رده أ يصدقنى .	١٦٦	د ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ليس فيه حجة لأهل القدر .
١٤٢	أم القمري : مكة .	١٦٧	قوله د فكان قاب قوسين .
١٤٣	د ويكأن الله .	١٦٩	د جزاء لمن كان كفر .
١٤٤	قول ابن مسعود في الدخان ورده على القاص .	١٧٠	المصف : ورق الحنطة .
١٤٦	من بله ما اطلعتم عليه .	١٧١	المنشآت : ما رفع قلعه .
١٤٧	ما أرى ربك إلا يسارع في هواك .	١٧٢	هل الرمان والنخل فاكهة .
١٤٧	وهل القسم كان واجباً عليه ﷺ .	١٧٣	مدار الإيمان عند الأئمة .
١٤٨	ماء أحمر .	١٧٤	باختلاف الزمان يختلف العرف .
١٥٠	حرفها سفيان وبدد .	١٧٥	د فسلام لك من أصحاب اليمين .
١٥٠	قوله إن تدرك القمر .	١٧٦	قال سفيان هذا في حديث الماس .
١٥٢	د تأتوتنا عن اليمين .	١٧٧	فاطلقت ورجعت هل صاعدت .
١٥٤	د ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة .	١٧٨	هذا الذى أوفى الله بإذنه .
١٥٥	د اتخذناهم سخرياً ، أحطنا بهم .		
١٥٦	د رجلاً سلباً لرجل .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٧٨	تكرار حديث واحد في تراجم عديدة .	١٩٣	هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين . .
١٧٩	المرأتان اللتان تظاهرتا عليه .	١٩٥	والتين والزيتون . .
١٨٠	معنى الغيرة .	١٩٦	واجمل بين السورتين خطأ .
١٨٠	و فأصبحت كالصريم . .	١٩٦	اختلافهم في البسمة في جريئتها وقرأتها .
١٨١	يا ليتها كانت القاضية . .	١٩٩	قول الملك أقرأ .
١٨١	أحد يكون للجميع .	١٩٩	بياض في الأصل ثلاثة أوراق .
١٨٢	نزاعة للشوى . .	٢٠٠	حتى بلغ منى الجهد .
١٨٢	لا تذروا على الأرض من الكافرين دياراً . .	٢٠٠	ثم لم ينشب ورقة أن توفي .
١٨٣	ولا تذروا دأ ولا سواعاً . .	٢٠١	باب قوله تعالى « خلق الإنسان من علق » .
١٨٣	قوله « ونسراً » إلخ والبنون الخمسة لأدم .	٢٠٢	« إنا أنزلناه » مخرج الجمع .
١٨٣	أى القرآن نزل أول .	٢٠٣	دين القيمة ، أضاف إلى المؤنث .
١٨٦	« إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج » الآية .	٢٠٤	أمرنى أن أقرأ عليك لم يكن فيه أربعة مسائل .
١٨٧	« جمالات صفر » .	٢٠٦	أوحى لها وأوحى إليها واحد .
١٨٨	« في صحف مكرمة » مرفوعة مطهرة ، والبحث في المطهرة .	٢٠٧	لشديد : بخيل .
١٩٠	فعدلك : بالتخفيف .	٢٠٧	كالفراس المشوث كغوغاء الجراد .
١٩١	القديمة عاد الأولى .	٢٠٨	كالهمن كألوان المهن .
١٩١	« سوط عذاب » الذين عذبوا به .	٢٠٩	الدهر : أقسم به .
١٩٢	« والذكر والأنثى » .	٢٠٩	حلقه تعالى بمخلوقه .
		٢١٠	أبائيل : متتابعة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥٦	حسنات الأبرار سيئات المقربين .	٢٧٧	جمع الحسن بين ابني عم .
٢٥٦	انتصار أبي بكر رضي الله عنه عن شتمه .	٢٧٨	بنات الأولاد في حكم الأولاد .
٢٥٦	قوله تعالى لا تحرموا الآية ومذهب ابن مسعود في المتعة وتقرير أنيق من الشيخ .	٢٧٩	قيد الحجر في الربائب في الآية .
٢٥٧	هلا جارية تلاعبها الحديث .	٢٨٠	نرى حالة أبيها بتلك المنزلة .
٢٥٨	هو الذي خلق من الماء بشراً واختلافهم في مسألة الكفارة .	٢٨٢	باب هل للبرأة أن تهب نفسها فيه أربعة مسائل :
٢٦٢	أنكحة سالم وضباعة وغيرهما .	٢٨٢	(١) الهبة خاصة له ^{بغير} .
٢٦٣	فاظفر بذات الدين .	٢٨٤	(٢) النكاح بلفظ الهبة .
٢٦٤	هذا خير من ملأ الأرض مثل هذا .	٢٨٥	(٣) النكاح بغير ذكر الصداق .
٢٦٥	فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا .	٢٨٧	(٤) النكاح بنفي الصداق .
٢٦٥	اختلافهم في مراد الكفاءة بالمال .	٢٨٩	نزول قوله تعالى ترجى من تشاء إلخ في الواهبة .
٢٦٦	باب ما يتق من شؤم المرأة .	٢٩٠	قول علي رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنه والبحث في المتعة ومتى نسخت .
٢٦٧	البحث في مسألة الشؤم .	٢٩١	مذهب ابن عباس رضي الله عنه في المتعة .
٢٦٩	باب الحرية تحت العبد .	٢٩٢	لا تواعدوهن سرأ الزنا .
٢٦٩	اختلاف الروايات في زوج بريرة .	٢٩٤	فكشفت عن وجهك وصورة عائشة في سرقة من حرير .
٢٧٢	دعها عنك وأشار يده وشهادة المرضعة الواحدة .	٢٩٥	جواز النظر إلى المخطوبة .
٢٧٤	الطلاق في اختيار المولى أو الزوج .	٢٩٦	باب من قال لا نكاح إلا بولي .
٢٧٦	الطلاق لمن أخذ الساق .		اختلافهم في الولي .
٢٧٦	حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع .		هل للولي أن يتزوج بنفسه .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٣	إذا قال للولي زوجي فكث ساعة	٣٢٧	باب قوله الرجال قوامون .
	اختلافهم في الفور وآخر المجلس .	٣٢٩	لعن الموصلات والاختلاف في أنه هل يختص بالشعر أو يعم .
٣٠٤	هل يقوم الالتباس مقام القبول أو لا بد من إعادة القبول .	٣٣٠	وافتقدته عائشة أي حين ركبت على بعير حفصة .
٣٠٥	اختلافهم في أن زوجي لا يجاب أو توكيل .	٣٣٢	باب حب الرجل بعض نسائه أفضل .
٣٠٧	باب ضرب الدف في النكاح والولية .	٣٣٣	باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة . نكاح على رضى الله عنه بابنه أبي جهل .
٣٠٨	عرف عليه بشاشة العروس .	٣٣٣	ياسودة ما تخفين علينا والمراد بآية الحجاب .
٣٠٩	مقاطع الحقوق عند الشروط .	٣٣٧	لا تبائر المرأة المرأة الحديث
٣٠٩	من شرط أن لا يخرجها من دارها .	٣٣٨	ما حرم النظر إليه حرم مسه .
٣١٠	أنواع الشروط في النكاح .	٣٣٨	باب قول الرجل هل أعزستم .
٣١١	الولية حق .		
٣١٢	باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض .		
٣١٢	مسألة العدل بين الأولاد .		
٣١٣	أمانة فسقته جواز التخصيص لبعض المدعين بشيء .		
٣١٤	باب الوصاة بالنساء .		
٣١٤	وقوله كنا نتق الكلام والانبساط الحديث .		
٣١٧	حديث أم زرع والكلام على الأوصاف الواردة فيه .		
		٢٤١	في بيت في نخل ونكاح الجورنية .
		٢٤٤	باب من أجاز طلاق الثلاث .
		٢٤٦	باب من قال لامرأته أنت على حرام ومذاهب الأئمة في ذلك .
		٢٥١	لا يقال للطعام حرام .
		٢٥١	من حرم على نفسه طعاماً .

كتاب الطلاق

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٥٢	لا طلاق قبل النكاح .	٣٨٥	قوله وإن لم تعلبوا يحضن أم لا وعدة المستحاضة .
٣٥٦	إذا بدأ بالطلاق فله شرطه والطلاق	٣٨٦	قال ابراهيم فيمن تزوج في العدة واجتماع العدين .
٣٥٩	في الإغلاق والكراه والسكران والمنجون والغسل والنسيان وغيرهم .	٣٨٦	قوله ان تقرب الصبية المتوفى عنها زوجها والحداد عن الصغيرة .
٣٦٩	طلاق كل قوم بلسانهم .	٣٨٧	باب حبس الرجل قوت سنة لمخ .
٣٧٠	قوله إذا حملت فأنت طالق .	٣٨٨	باب عمل المرأة في بيت زوجها .
٣٧٠	ولكنى أكره الكفر في الإسلام ودمامة صورة ثابت .	٣٨٩	باب قوله وعلى الوارث مثل ذلك .
٣٧٢	الخلع فسخ أو تطليق .	٣٩١	قوله وحدث أبو عثمان أيضاً .
٣٧٤	شفاعته ﷺ في زوج بريرة .	٣٩٢	باب قوله تعالى ليس على الأعمى حرج .
٣٧٥	تفرد ابن عمر في نكاح الكتائب وتأويله عند الشيخ .	٣٩٣	باب المؤمن يأكل في معى واحد .
٣٧٦	باب نكاح من أسلم لمخ .	٣٩٤	الحزيرة من النخالة .
٣٧٧	نسخ حكم المعاوضة في صلح الحديبية .	٣٩٥	باب النهش .
٣٧٧	هل يوقف المولى بعد أربعة أشهر .	٣٩٦	باب ذكر الطعام .
٣٧٩	الإشارة في الطلاق .	٣٩٦	لا ألبس الحرير .
٣٨٠	اللعان بالإشارة .	٣٩٧	قوله فيشقها فلعلق ما فيها وهل فيه إضاعة المال .
٣٨١	طلاق الآخرس .	٣٩٨	باب الرجل يتكاف الطعام لإخوانه .
٣٨٢	ادروا الحدود ما استطعتم .	٣٩٩	قوله لا يتناول من هذه المائدة إلى مائدة أخرى .
٣٨٣	باب إحلاف الملاءن .	٤٠٠	باب الحشف .
٣٨٣	باب يبدأ بالرجل لمخ .	٤٠١	فدعى إلى الصلاة فألقاها .
٣٨٣	باب اللعان ومن طلق بعد اللعان .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٢٠	بيننا وبين هذا الحى من جرم إخاء.	٤٠٢	وفيهما عشرة أبحاث .
٤٢١	باب إذا وقعت القارة فى السمن .	٤٠٣	باب تسمية المولود .
٤٢٣	يسم شاة فى آذانها واختلافهم فى وسم الدابة .	٤٠٤	قوله أعرستم الليلة وجواز الأكل إذا كان الميت فى البيت .
	كتاب الأضاحى	٤٠٦	باب إماطة الأذى .
	وحكم الأضحية		كتاب الذبائح والصيد إلخ
٤٢٥	ضحى رسول الله ﷺ عن أزواجه بالقر .	٤٠٨	قوله فما أدركته يتحرك بذنبه .
٤٢٥	الأضحية على المسافر .	٤٠٩	الحياة المعتبرة .
٤٢٧	ولن تجزى عن أحد بعدك .	٤١٠	باب ما أصاب المعراض بعرضه إلخ .
٤٢٩	باب من ذبح قبل الصلاة إلخ .	٤١١	إذا ضربت وسطه أو عنقه فكله .
٤٣٠	هل تتوقف على ذبح الإمام .	٤١٢	باب الخذف والبنفقة .
٤٣٢	النهى عن الادخار بعد ثلاث واختلافهم فى أول الثلاث .	٤١٢	باب ما جاء فى التصيد .
٤٣٣	نسخ الكتاب بالسنة .	٤١٣	قوله الطافى حلال .
	كتاب الأشربة	٤١٣	الطير المائى المعاش .
٤٣٥	اختلافهم فى الخمر والأشربة .	٤١٤	البحر يشمل العذب والمالح .
٤٣٧	سبق محمد الباقر .	٤١٤	قال أبو الدرداء فى المرى إلخ .
٤٣٩	شرب البول لشدة .	٤١٦	باب ذبيحة الأعراب .
٤٤٠	جاء لينخطبك فى قصة جونية .	٤١٨	قوله نهى عن النخع .
٤٤١	الشرب من قدح النبى ﷺ .	٤١٩	باب النحر والذبح .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٥٨	سبقك بها عكاشة .		كتاب المرضى
٤٥٨	باب الجذام .	٤٤٤	باب وجوب عيادة المريض .
٤٥٩	والجمع بينه وبين لا عدوى .	٤٤٥	باب عيادة المغمى عليه .
٤٦١	قد اعقلت عليه من العذرة .	٤٤٦	باب فضل من يصرع من الريح .
٤٦٤	باب الحمى من فيح جهنم .	٤٤٨	باب عيادة المشرك .
٤٦٥	باب ما يذكر في الطاعون .	٤٤٨	باب ما يقال للمريض وما يجب .
٤٦٥	باب النفث في الرقية .	٤٤٩	الجمع بين قوله ﷺ لن ينجي أحدكم عمله وقوله تعالى تلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون .
٤٦٦	والنبي ليس معه الرهط .		كتاب الطب
٤٦٧	باب لا هامة .	٤٥٤	باب هل يداوى الرجل المرأة إلخ .
٤٦٨	لا بأس بالرقية ما لم يكن فيه شرك وعمل الذنبة .	٤٥٥	القسمي هذا ليس برافضي .
٤٦٩	قوله تحت رعوفة في حديث السحر .	٤٥٦	صدق الله وكذب بطن أخيك (في العسل) .
٤٧٠	باب السحر .		
٤٧١	من اصطبح تمرات عجوة .		
٤٧٢	باب شرب السم .		